This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600098559%

Das

Hohelied Salomonis

ausgelegt

von

E. W. Hengstenberg,
Dr. und Professor der Theologie zu Berlin.

Berlin, 18[illegible].
Verlag von Ludwig Dehmigke.

101. e. 14.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·
DOMINUS ILLUMINATIO MEA

Vorwort.

Der letzte namhafte Vertreter der kirchlichen Auslegung des Hohenliedes, J. H. Michaelis, ſchrieb im Jahre 1720. Seit einem Jahrhundert ſind alle Mittel des Scharfſinnes und der Gelehrſamkeit aufgeboten die kirchliche Auslegung zu erſchüttern. Auf der andern Seite iſt für die im Glauben unternommene Schriftauslegung ſeitdem eine neue Bahn bereitet, ſo daß die früheren Arbeiten überall nicht mehr vollſtändig genügen können: die geſchichtliche Auslegung iſt zu ihrem Rechte gelangt. Grade bei dem Hohenliede hatte früher die Verkennung deſſelben auf die kirchliche Auslegung einen beſonders verderblichen Einfluß ausgeübt, und die al-

teren Leistungen sind hier, bei allem Trefflichen, welches sie im Einzelnen darbieten, doch im Ganzen eben so wenig genügend wie bei der Offenbarung des h. Johannes. Folge dieses Standes der Auslegung ist, daß aus dem practischen Gebrauche der Kirche das Hohelied fast entschwunden ist, ein Übelstand, der besonders in der allein auf die Schrift gegründeten Evangelischen Kirche nicht anders als schmerzlich empfunden werden kann, um so mehr, da auch in Bezug auf die heil. Schrift der Ausspruch gilt: „so ein Glied leidet, so leiden alle anderen Glieder mit."

Der Verfasser schrieb schon im Jahre 1827 in Erkenntniß dieses Übelstandes eine Abhandlung zur Vertheidigung der allegorischen Auslegung. Er beschäftigte sich dann im Jahre 1828 einige Monate mit den Vorarbeiten zur Abfassung eines Commentares. Er stieß aber damals auf Schwierigkeiten, denen er nicht gewachsen war, und gab vorläufig die Arbeit auf, mit dem festen Entschlusse jedoch, später, nach gewonnenen tieferen Einsichten in das A. T. wieder zu ihr zurückzukehren. Er findet jetzt Veranlassung sich zu freuen, daß er damals nicht voreilig seinen Plan ausgeführt hat. Was er jetzt bieten kann, ruht auf dem Grunde der ganzen Reihe von Schriftforschungen, die er

in der Zwischenzeit unternommen hat, und besonders stellen sich die Commentare über die Psalmen und über die Offenbarung Johannis ihm nunmehr als die unumgänglich nothwendigen Vorarbeiten dar. Bei Gelegenheit der Ausarbeitung des letzteren, die den Verf. veranlaßte sich von Neuem in das Hohelied zu vertiefen, und die ihn seine Süßigkeit kosten ließ und ihn mit der Empfindung seiner Herrlichkeit und mit dem Schmerze über seine Unzugänglichkeit für die Kirche erfüllte, wurde der alte Entschluß nach den von Gott verliehenen Kräften an der Heilung dieses Schadens zu arbeiten wieder lebendig. Die Frage, ob er vor oder nach der Bearbeitung der zweiten Ausgabe der Christologie ans Werk gehen sollte, wurde durch das Erscheinen der Schrift von Dr. Delitzsch entschieden. Es ist mir herzlich leid, daß ich mit diesem mir theuren Manne hier, wie auch in manchen andern Punkten, in denen er meint der von uns gemeinsam bekämpften Richtung Zugeständnisse machen zu müssen, nicht mehr Hand in Hand gehen kann, sondern ihn ernstlich bekämpfen und ihm ins Angesicht widerstehen muß. Ich darf aber wohl hoffen, daß dieser Gegensatz, so wie er nur ein partieller ist, so auch kein bleibender seyn werde, und jedenfalls steht das Wort Gottes hoch über persönlichen Rücksichten.

Es ist mein höchstes Bestreben gewesen die Auslegung ganz aus dem Gebiete des Rathens, der Einfälle herauszubringen, in dem sich die ältere kirchliche Auslegung vielfach, die moderne buchstäbliche fast durchgängig bewegt, wie schon daraus erhellt, daß unter den neueren selbstständigen Auslegern auch nicht zwei in den Hauptpunkten übereinstimmen. Ich habe überall nicht blos behauptet, sondern bewiesen, bewiesen besonders aus der Vergleichung des gesammten symbolischen Sprachgebrauches der Schrift, in dem sich der tieferen Forschung eine wunderbare Einheit und Klarheit kundgibt. Die Auslegung hat dadurch einen etwas schwerfälligen Charakter erhalten. Wer aber das: „Suchet in der Schrift," in sein Herz aufgenommen hat, wer nicht bloß mit dem Munde bekennt, sondern auch im Herzen überzeugt ist, daß wir darinnen das ewige Leben haben, wird sich dadurch nicht abschrecken lassen. Man wird wohl thun, die aus gutem Grunde zu Ende gestellten Abhandlungen schon einmal zu überlesen, ehe man an die Auslegung des Einzelnen geht. Besonders wird die Abhandlung: über den geschichtlichen Ausgangspunkt des Hohenliedes, dazu beitragen, daß man von vornherein den rechten Standpunkt gewinnt.

Aus den älteren kirchlichen Auslegern sind reichliche Auszüge mitgetheilt worden. Manchmal ist der Gesichtspunkt dabei der gewesen, daß sie Einzelnes besser gesagt hatten, als der Verf. es glaubte sagen zu können. Noch häufiger aber kam es darauf an, auf die breite Basis des Consensus hinzuweisen, welchen die kirchliche Auslegung vor der buchstäblichen voraus hat, die so völlig mit Unrecht sich zu ihren Gunsten auf die Abweichungen der kirchlichen Ausleger von einander berufen hat. Nach dem was der Herr von dem weisen Schriftgelehrten sagt, daß er aus seinem Schatze Neues und Altes hervorbringe, dient eine solche Nachweisung des Consensus mit der früheren kirchlichen Auslegung auch zur Legitimation des Auslegers. Wer nur Neues zu bringen weiß, ist eben dadurch gerichtet. Wer aber aus diesen Anführungen schließen wollte, daß es sich hier um eine Repristination handle, daß das von dem Herrn an die Spitze gestellte Neue vermißt werde, den bitten wir nur einmal das Ganze unserer Auslegung mit dem der Auslegung eines der unmittelbaren Vorgänger, z. B. Marck, J. H. Michaelis, die Berleburger Bibel zu vergleichen. Er wird sich bald überzeugen, daß hier nicht bloß einzelnes Neue vorliegt, sondern daß auch alles Alte neu geworden.

„Ist etwas Guts am Leben mein, so ist es wahrlich lauter Dein!“ Der den Segen gegeben hat, der wird auch sorgen, daß er der Kirche zu gute komme, und daß die Keime des Verständnisses des Wortes Gottes, welche hier vorliegen, nicht von den Widerwärtigen zertreten werden.

C. 1, 1.

C. 1. V. 1. Das Lied der Lieder, welches dem Salomo. Wir haben hier gleich in der Ueberschrift ein heiliges Räthsel, wie ja auch die Ueberschriften der Psalmen so oft mit in den Kreis der heiligen Poesie hineingezogen sind, ebenso auch die Überschriften bei den Propheten nicht selten einen räthselhaften Character tragen. Nach der Analogie des ל in den Psalmenüberschriften, und namentlich des von Salomo verfaßten 72 Ps., ebenso auch nach der Analogie der Ueberschrift der Proverbien: „Die Gleichnisse Salomos, des Sohnes Davids, des Königes Israel", wird man das: welches dem Salomo, zunächst darauf beziehen müssen, daß Salomo Verfasser des Liedes ist. Man wird aber dabei nicht stehen bleiben dürfen, man wird annehmen müssen, daß ein Doppelsinn stattfindet, daß zugleich derjenige, der von sich sagte: „hier ist mehr denn Salomo", Matth. 12, 42, als der Gegenstand des Liedes bezeichnet wird. Darauf führt schon die Thatsache, daß in dem ganzen Liede, und schon gleich in V. 5, Salomo immer der Name des himmlischen Salomo ist, vgl. 3, 7. 9. 11. 8, 11. Darauf noch entschiedener der Umstand, daß das: „er küsse mich", womit in V. 2 das Lied beginnt, des Subjectes entbehrt, wenn dieß nicht in dem vorhergehenden Salomo gegeben ist — wie

ja auch in den Proverbien die Ueberschrift mit dem Buche selbst zusammenhängt. Darauf führt endlich auch das eingeschobene אֲשֶׁר, welches diese Ueberschrift von den Psalmenüberschriften trennt, in denen das bloße ל zur Bezeichnung des Verfassers gewöhnlich ist. Ebenso das nackte: dem Salomo, im Unterschiede von der Ueberschrift der Proverbien, wo Salomo näher bezeichnet wird als der Sohn Davids, der König Israels. Salomo nennt also in der Ueberschrift sich selbst als den Verfasser des Liedes, als seinen Gegenstand den himmlischen Salomo, zu dessen Vorbilde er bei seiner Geburt geweiht war*). — Daß das: das Lied der Lieder, s. v. ist als das herrlichste Lied, daß Luther richtig übersetzt hat: das Hohelied, bedarf keines Beweises, als jetzt allgemein anerkannt: die abweichenden Erklärungen, die nur aus Befangenheit und Interesse hervorgegangen waren, haben sich nicht halten können. Das: „welches dem Salomo", gibt den Grund dieser Bezeichnung an. Die Herrlichkeit des Liedes ruht auf seinem Gegenstande. Wie sollte nicht ein Lied hochherrlich seyn, welches den Fürsten des Friedens feiert und alle die Gnaden, die durch ihn der Gemeinde Gottes zufließen sollen? Ganz entsprechend ist Ps. 45, 2, wo es im Eingange eines Psalmes, der ebenfalls den himmlischen Salomo besingt, heißt: „mein Herz wallt von gutem Worte, ich spreche: meine Werke dem Könige." Die Güte des Wortes ist Folge davon, daß der S. den König schlechthin besingen will: sie beruht auf der Herrlichkeit seines Gegenstandes.

C. 1, 2 — 8.

Die Tochter Zion drückt ihre Sehnsucht aus nach der Ver-

*) Die Beziehung auf den Gegenstand wurde, wie es scheint, schon von den LXX erkannt, welche übersetzen: ᾆσμα ᾀσμάτων ὅ ἐστι Σαλωμών, wenigstens nach der wahrscheinlich richtigen Lesart der Vaticanischen Hdschr.

einigung mit dem himmlischen Salomo und sieht ihr in freudiger Hoffnung entgegen, V. 2—4. Sie redet die Töchter Jerusalems an, und beseitigt, was zu Zweifeln an der Erlangung jenes Heiles der Zukunft veranlassen konnte, V. 5. 6. Sie bittet den himmlischen Salomo, ihr den Weg zu zeigen, wo sie ihn finden kann, und in ihm Schutz und Schirm gegen die Hitze der Anfechtungen, der sie ausgesetzt ist, und erhält von ihm die Anzeige des Weges, V. 7. 8. — V. 7 und 8 sind mit V. 5 und 6 durch Gleichheit des Gedankens verbunden, ungeachtet der verschiedenen Einkleidung. Beide Abschnitte beschäftigen sich mit dem Abfalle des Volkes Gottes und der Strafe, die darauf gefolgt ist, der Knechtung durch die Weltmacht. Wenn die Sehnsucht nach dem Heilande in uns erwacht, so ist der zweite Gedanke der an unsere Sünde, welche scheidet zwischen uns und unserem Gott, die Frage, ob wir es nicht zu arg gemacht haben, ob nicht das verdiente Leid, das uns getroffen, ein unabwendbares ist, und wie wir es anzufangen haben, daß wir heilsfähig werden und jenes Hinderniß der Vereinigung mit dem Heilande überwinden.

V. 2. Er küsse mich von Küssen seines Mundes,
Denn besser ist deine Liebe denn Wein.
V. 3. Von Geruch sind deine Salben gut,
Ausgeschüttete Salbe ist dein Name,
Darum Jungfrauen lieben dich.
V. 4. Ziehe mich, so wollen wir dir nachlaufen.
Gebracht hat mich der König in seine Kammern.
Wir wollen frohlocken und uns freuen in Dir.
Wir wollen verkünden deine Liebe mehr denn Wein.
Rechtschaffenheiten lieben dich.

V. 5. Schwarz bin ich doch lieblich, ihr Töchter Jeruſalems,
Wie die Zelte Kedars, wie die Zelttücher Salomos.
V. 6. Sehet mich nicht an, daß ich ſchwärzlich bin,
Denn die Sonne hat mich angeblickt.
Die Söhne meiner Mutter haben mir gezürnt,
Mich geſetzt zur Hüterin der Weinberge —
Meinen Weinberg, den ich hatte — habe ich nicht behütet.

V. 7. Zeige mir doch an, du den meine Seele liebt, wo weideſt du?
Wo läſſeſt du lagern im Mittag?
Daß ich nicht ſey wie eine Verhüllte
Bei den Heerden deiner Genoſſen.
V. 8. Wenn du es dir nicht weißt, du Schöne unter den Weibern,
So gehe dir hinaus auf den Fußſtapfen der Schaafe
Und weide deine Lämmer bei den Wohnungen der Hirten.

Wir haben eine Siebenzahl von Verſen, zerfallend in drei Verſe mit zehn Gliedern und vier V. mit vierzehn Gliedern, ſieben in V. 5. 6., getheilt durch die 2 und 5, und ſieben in V. 6. 7, getheilt durch die 4 und 3. Die Fünfzahl der Glieder in V. 2 und 3 hat abſichtlich den gleichen Ausgang mit der Fünfzahl der Glieder von V. 4: lieben dich. Dadurch wird gleich zu Anfang des Liedes darauf aufmerkſam gemacht, wie man zählen und meſſen ſoll. Auffallend iſt die Uebereinſtimmung in der formellen Anordnung mit Pſ. 72. Wie hier zu Anfang erſt zehn Glieder ſtehen, getheilt durch die doppelte fünf, dann 7 Glieder, getheilt durch die 2 und 5, ſo zerfällt Pſ. 72 in zwei Strophen, eine von 10 V., getheilt durch die 5, und eine von 7 V., getheilt durch die 5 und 2.

V. 2. Der Wechſel der zweiten und der dritten Perſon iſt ein für die Vertheidiger der buchſtäblichen Erklärung kaum zu löſendes Problem. Er führt auf ein ideales Verhältniß. Der Bräutigam iſt zugleich abweſend und anweſend. In der Wirklichkeit iſt er noch nicht erſchienen, aber Glaube und Hoffnung anticipiren ſeine Erſcheinung und bringen den Fernen nahe. In Bezug auf das: er küſſe mich, bemerkt der heilige Bernhard: non nominat, quem amet, quia illos nosse non dubitat, utpote de quo frequens sibi cum illis soleat esse confabulatio. Aber das Subject iſt Salomo aus dem erſten V., oder vielmehr durch die unmittelbar vorhergehende Nennung Salomos iſt ein deutlicher Fingerzeig darauf gegeben, wen die Tochter Zion im Auge hat. Den Sinn hat Calmet recht gut angegeben: C'est la synagogue, qui s'adresse au Verbe lui-même. Elle lui dit: jusqu' à quand vous faites vous attendre? Toutes les promesses de vos Prophètes ne me satisfont pas; toutes les figures de votre loi ne remplissent point mon attente; c'est de vous seul dont j'espère le soulagement de mon ardeur et la fin de mes peines. In dem alten jüdiſchen Midraſch zum hohen Liede heißt es: „Moſes lehrte ſie das Geſetz, und was ſie lernten vergaßen ſie wieder. Da ſagten ſie zu Moſes: O daß Gott ſich wieder ſelbſt zeigen wollte und uns küſſen mit den Küſſen ſeines Mundes, daß ſeine Lehre möchte befeſtigt werden in unſeren Herzen. Moſes ſagte zu ihnen: dieß kann jetzt nicht geſchehen, aber es ſoll geſchehen in den Tagen des Meſſias, wie geſagt iſt: ich will mein Geſetz in ihr Inneres legen und es ſchreiben in ihre Herzen.“ Er küſſe mich von Küſſen, ſteht für: mit Küſſen von. Das מן hebt nicht ſelten „den Begriff des Theiles aus dem Ganzen hervor“, vgl. Ewald §. 272 c. J. H. Michaelis ſchon richtig: uno tantum vel altero de osculis. Daß ſie nur auf einen Theil des Ganzen Anſpruch macht, zeigt wie herrlich die Küſſe ſind,

wie es ähnlich in dem Liede: ein Tröpflein von den Reben, heißt: Wer von dir möchte ſehen nur Einen Blick, o Gott, wie wohl wär ihm geſchehen, die Welt wär ihm ein Spott. Der Wein kommt als einer der liebſten Genüſſe der Weltkinder in Betracht. Was die Braut hier dem Bräutigam gibt, das gibt der Bräutigam ihr zurück in Cap. 4, 10: „wie gut iſt deine Liebe vor Wein.“

V. 3. Das לריח, dem Geruch nach oder in Bezug auf denſelben, beſtimmt die Sphäre der Güte. ריח iſt der Geruch, den eine Sache aushaucht, nicht der Sinn des Riechens. Bei den Salben kommt eben hiernach nichts anderes in Betracht, als der liebliche Duft. Mit dem Geruch aber ſteht das Gerücht, der Name, der Ruf in Verbindung. Odores, ſagt Geſenius, saepe ad famam transferuntur. „Ihr habt unſeren Geruch ſtinkend gemacht,“ ſteht in 2 Moſ. 5, 21 für: ihr habt uns einen ſchlechten Namen gemacht. In Pred. 7, 1 heißt es: „beſſer iſt Name als gute Salbe.“ So iſt alſo das: lieblich duften deine Salben, ſ. v. a. herrlich iſt dein Name. Die Herrlichkeit des Namens aber hat die Herrlichkeit der Thaten zur Vorausſetzung. Denn der Name iſt der Ruhm, der aus den Thaten hervorwächſt. Die Thaten wiederum ſind nur Offenbarungen der Herrlichkeit des Weſens und der Eigenſchaften. — Daß das: Von Geruch ſind deine Salben gut, durch eine abgekürzte Vergleichung ſ. v. iſt als: dein Name iſt lieblich gleich duftenden Salben, oder daß ſich unter dem Bilde der duftenden Salben der große und liebliche Name darſtellt, wird im zweiten Gliede ausdrücklich geſagt. Da שם und שמן beide Masculi. ſind, ſo wird man buchſtäblich überſetzen müſſen: als Oel biſt du ausgegoſſen nach deinem Namen, das שמך der Accuſativ, der ſo oft zur näheren Beſtimmung der Sphäre ſteht. So ſchon J. H. Michaelis: sicut oleum effunderis nomine tuo. Grade ſo wie hier ſteht das שמך im Accuſ. in Pſ. 83, 19: „und erkennen

mögen ſie, daß du, mit deinem Namen, Herr, alleine der höchſte biſt über die ganze Erde.“ Der Gedanke iſt: dein Name gleicht oder Du in deinem Namen, in dem die Herrlichkeit deines Weſens zur Erſcheinung kommt, gleichſt ausgegoſſener Salbe, die weithin ihren Duft verbreitet, vgl. Joh. 12, 3: „das Haus aber ward erfüllt von dem Geruche der Salbe.“ Die Herrlichkeit des Namens hat der himmliſche Salomo gemein mit Jehova, dem Gotte Iſraels, deſſen Herrlichkeit in ihm zur Erſcheinung kommt, von dem Salomo ſagt in 1 Kön. 8, 42: „ſie werden hören von deinem großen Namen und von deiner mächtigen Hand und von deinem ausgereckten Arm,“ und in V. 43: „auf daß alle Völker auf Erden deinen Namen erkennen, daß ſie auch dich fürchten wie dein Volk Iſrael,“ und ebenfalls im Blick auf die Meſſianiſchen Zeiten Jeſaias in C. 26, 8: „auf deinen Namen und dein Gedächtniß geht das Verlangen der Seele.“ — Folge der Herrlichkeit des Namens und des darin ſich abſpiegelnden Weſens des himmliſchen Salomo iſt, daß die Jungfrauen ihn lieben. Die hier erwähnten Jungfrauen kommen auch in Pſ. 45, 15 vor. Sie ſind dort identiſch mit den Lilien und den Geliebten in V. 1, den Königstöchtern und Herrlichen in V. 10. Es ſind die Völker, die zu der Vermählung mit dem himmliſchen Salomo, zur Aufnahme in ſein Reich beſtimmt ſind. Die עלמות, adolescentulae, wie LXX und Vulg. es richtig wiedergeben, nicht purae illibataeque virgines, ſtehen in C. 6, 8 den Gemahlinnen entgegen als Candidatinnen des Eheſtandes. Parallel unſerm V. iſt Pſ. 45, 8: „Du liebeſt Gerechtigkeit und haſſeſt Bosheit, darum hat dich geſalbt, o Gott, dein Gott, mit Freudenöl mehr als deine Genoſſen.“ Daß dort nicht im Allgemeinen die Rede iſt von der Freude, die Gott dem Könige wegen ſeiner herrlichen Eigenſchaften und Thaten gewährt, ſondern ſpeciell von der Freude, die ihm aus der großen Anzahl der

herrlichen Bräute erwächſt, die Gott ihm zuführt, zeigt der folgende V.

V. 4. Luther überſetzt das erſte Glied: zeuch mich dir nach, ſo laufen wir. Daß man aber vielmehr verbinden muß: Ziehe mich, ſo wollen wir dir nachlaufen, nach dem Vorgange der LXX und Vulg., zeigen die Accente, zeigen die gleich anzuführenden Parallelſt., in denen überall das bloße Ziehen vorkommt, in keiner das nach damit verbunden iſt, zeigt der Sprachgebrauch, in dem das nachwandeln gewöhnlich iſt von dem Verhältniß zu Gott und zu den Götzen, z. B. 5 Moſ. 13, 5: „hinter dem Herrn eurem Gott ſollt ihr wandeln und ihr ſollt ihn fürchten und ſeine Gebote bewahren und auf ſeine Stimme hören und ihm dienen und ihm anhangen," vgl. 1, 36. 4. Moſ. 32, 11. 12, und in dem auch das nachlaufen vorkommt, רוץ אחרי, 1. Kön. 19, 20. 2 Kön. 5, 20. — Das: ziehe hat die übermenſchliche Natur des himmliſchen Salomo zu ſeiner Vorausſetzung. Es geht davon aus, daß er gleich Gott, der in uns wirket das Wollen und das Vollbringen, eine geheime Macht über die Gemüther ausübt. Die Braut iſt ſchon gezogen, ſonſt könnte ſie nicht verlangend ausrufen: „er küſſe mich mit Küſſen ſeines Mundes." Aber ſie weiß, daß ſie für den Fortgang das Ziehen ebenſo nothwendig hat wie für den Anfang. Dieß einfache: ziehe mich, hat eine Reihe von Nachklängen in der heiligen Schrift hervorgerufen. Hoſeas ſagt in Cap. 11, 4: „mit Stricken der Menſchen (Michaelis: quibus ingenui homines, non bruta aut bestiae trahuntur, Pſ. 32, 9) zieh ich ſie, mit Seilen der Liebe." Jeremias in C. 31, 3: „Ich habe dich je und je geliebt, darum zog ich dich zur Liebe (nicht: aus Liebe, vgl. 2, 2). Der Heiland ſagt in Joh. 6, 44: „Es kann Niemand zu mir kommen, es ſey denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich geſandt hat." Und in Joh. 12, 32: „Und ich wenn

ich erhöht werde von der Erde, will ich ſie alle zu mir ziehen." — Das: wir wollen dir nachlaufen, bezeichnet den Eifer in der Nachfolge, vgl. Pſ. 119, 32: „Den Weg deiner Verordnungen will ich laufen." Parallel ſind die zahlreichen Stellen des N. T., in denen der Herr von ſeiner Nachfolge redet, z. B. Matth. 16, 24. Dann auch Apoc. 14, 4: „Dieſe ſind es, welche dem Lamme folgen, wohin es geht." Ein Räthſel, an deſſen Löſung ſich die buchſtäbl. Auslegung vergeblich abgemüht hat, iſt der Wechſel des Numerus: ziehe mich, ſo wollen wir laufen. Er erklärt ſich nur daraus, daß die Perſon, welche im Singular redet, eine ideale iſt, daß ſie in der Wirklichkeit eine Vielheit unter ſich befaßt, und ſoll grade denjenigen einen Stein des Anſtoßes in den Weg legen, die geneigt ſind ſich durch die Einkleidung täuſchen zu laſſen. Ganz ähnlich und mit gleicher Abſichtlichkeit tritt nicht ſelten in den Pſalmen, die ſich auf den leidenden Gerechten beziehen, plötzlich die hinter der idealen Einheit verborgene reale Vielheit hervor, vgl. z. B. Pſ. 16, 10. 69, 27. 71, 20, Stellen, die um ſo mehr analog ſind, da in dieſen Pſalmen die Mitbeziehung auf das Ganze der Kirche unverkennbar iſt. Auf einen ähnlichen Wechſel des Numerus in 4 Moſ. 22, 6: „vielleicht vermag ich, daß wir es ſchlagen und ich es vertreibe", wo der König als Repräſentant des Volkes redet, weiſt ſchon Michaelis hin. — Der Wunſch: ziehe mich, findet ſeine Befriedigung, oder vielmehr, gewünſcht wird nur, was eben ſich anbahnt. So ſchließt ſich alſo das zweite Glied: es brachte mich der König in ſeine Kammern, leicht an das erſte an. Es wird vorausgeſetzt, daß die Erſcheinung des himmliſchen Salomo bereits erfolgt iſt. In dieſe Zeit verſetzt ſich der S. im Geiſte, wie das gradeſo in Pſ. 45 geſchieht. Wenn eine Jungfrau in die innerſten Gemächer des Königes geführt wird, ſo ſteht die Vermählung unmittelbar bevor. — Den Commentar zu dem dritten Gliede: wir wollen frohlocken und uns freuen in dir,

gibt Jeſ. 25, 9: „und es ſpricht“ (das Volk Gottes in der Zeit des Heiles): „ſiehe da unſer Gott, auf den wir harrten, und er erlöſet uns, dieß iſt der Herr, auf den wir harreten, laſſet uns jubeln und uns freuen über ſein Heil.“ Angeſpielt wird auch auf unſere St. in Pſ. 118, 24: „dieß iſt der Tag, den der Herr gemacht, laſſet uns jubeln und fröhlich ſeyn in ihm“ — nicht an ihm, wie die Vgl. der Grundſt. dieß zeigt. — Den Sinn des vierten Gl.: wir wollen verkünden deine Liebe mehr denn Wein, hat ſchon Michaelis richtig angegeben: Wie die Zechenden von der Lieblichkeit des Weines zu reden pflegen, alſo gedenken wir der Süßigkeit deiner Liebe. Ueber הזכיר, immer erwähnen, gedenken, nie preiſen, vgl. m. Comm. zu Pſ. 20, 8. 71, 16. — In dem fünften Gliede ſtehen die Rechtſchaffenheiten f. die Rechtſchaffenen, wie ſchon die LXX erkannten (εὐθύτης ἠγάπησέ σε) und was nur die Befangenheit der buchſtäblichen Erklärer verkennen konnte, denen dieſer Sinn natürlich unbequem war. Adverbialiſch kommt das מישרים nie vor, vgl. m. Comm. zu Pſ. 17, 2. 58, 2. 75, 3. Als Abſtractum ſtatt des Concrets ſteht es wie hier in Pſ. 17, 2: deine Augen mögen ſchauen auf Rechtſchaffenheit (es geht voran in V. 1: höre Herr auf Rechtſchaffenheit), wofür Pſ. 11, 7 parallel iſt: den Rechtſchaffenen ſchauet ſein Antlitz. Auch das führt darauf, daß die Rechtſchaffenheiten Subject ſind, daß es zu Ende der erſten Fünfzahl der Glieder heißt: Jungfrauen lieben dich. Den Jungfrauen dort entſprechen hier die Rechtſchaffenheiten, ſ. v. a. wer nur rechtſchaffen iſt.

V. 5. Die Braut ſagt, ſie ſey ſchwarz und doch lieblich. Magnus hat im Intereſſe der buchſtäblichen Erklärung behauptet, das שחורה heiße braun, braunroth. Allein dann müßte in C. 5, 11 von einem braunrothen Raben die Rede ſeyn. Die Schwärze iſt nach dem folg. V. durch den Sonnenbrand des Elendes, der von Gott verhängten Trübſale hervorgerufen worden,

die darin gipfeln, daß das Herrscherthum von Priestern der Welt unterworfen ist, daß die Fürstin unter den Heiden und die Königin in den Ländern nun dienen muß, Klagel. 1, 1. Parallel ist C. 30, 28 des Buches Hiob, dem das Hohelied gewiß nicht durch Zufall in dem Hebräischen Canon des A. T. folgt, das sich, wenngleich nicht ausschließlich, doch mehr auf das Ganze der Kirche bezieht, als dieß jetzt gewöhnlich angenommen wird: „Geschwärzt gehe ich einher, nicht durch Sonne," vorher: „mich überfielen die Tage des Elendes." Beides ist Ausdeutung des Namens Hiob, der Befeindete. Parallel ist ferner Klagel. 4, 8: „Ihre Gestalt ward dunkel vor Schwärze, daß man sie auf den Straßen nicht kennt." Zur Erläuterung der Einkleidung bemerkt treffend Calmet: Cet entretien est fort naif et fort naturel: lorsque de jeunes personnes sont ensemble, leurs discours ne roulent guères que sur leur ajustement, leur parure, leur visage, leur teint. L'épouse dit donc aux filles de Jerusalem u. s. w. Und in Bezug auf die Sache Ainsworth: „bisher die erste Rede der Kirche zu Christo, ausdrückend ihren Glauben und ihre Liebe. Nun folgen ihre Worte an die Töchter Jerusalems gegen die Aergernisse, welche entstehen möchten aus den Leiden und Schwächen der Kirche." — Die Anrede wird an die Töchter Jerusalems gerichtet. Diese treten uns in einer ganzen Reihe von Stellen des Hohenliedes entgegen, vgl. 2, 7. 3, 5. 10. 5, 8. 16. 8, 4. Den Schlüssel für die Lösung des heiligen Räthsels, das uns in dieser Benennung vorliegt, können wir aus Ezech. 16, 61 um so mehr mit Zuversicht entlehnen, da das ganze Capitel in unverkennbarer Abhängigkeit vom Hohenliede steht. Es heißt dort: „Du wirst an deine Wege gedenken und dich schämen, wenn du deine großen und kleinen Schwestern zu dir nehmen wirst, die ich dir zu Töchtern nehmen werde, aber nicht aus deinem Bunde," d. h. nicht weil Erfüllung deiner Bundespflichten dir Anspruch darauf gäbe.

Hävernick bemerkt z. d. St.: „Nicht blos Sodom und Samaria, die bisher genannten Schwestern des Bundesvolkes, sondern alle älteren und jüngeren Schwestern ergreift es als sein Eigenthum, zu ihm gehörig, und Jehovah macht sie zu Töchtern desselben. Jerusalem in dieser neuen Verbindung ist die Mutterstadt einer unendlich reichen Zahl von Tochterstädten, von ihm geht aus das Heil, und um dasselbe sammeln sich die Völker, um eingepflanzt zu werden in das Reich des Herrn. So ist nun das gestörte Verhältniß zwischen der Theokratie und dem Heidenthum wieder aufgehoben und die Verachtung und Schande Jerusalems verwandelt sich in Ehre und Herrlichkeit." Dann ist Ps. 87 zu vergleichen, dessen Grundgedanke der ist: Zion wird dereinst die Geburtsstätte der Völker, des höheren Daseyns der Heiden werden, ihre geistl. Mutterstadt, bes. V. 5: „Und von Zion wird gesagt: Jeder ward geboren in ihr," und V. 6: der Herr wird zählen beim Aufschreiben der Völker: dieser ward geboren daselbst." Die gegebene Deutung, die besonders durch C. 3, 10 dringend gefordert wird, liegt um so näher, da der Sprachgebrauch, wonach Töchter die abhängigen Ortschaften genannt wurden, selbst bis in die Prosa eingedrungen ist, vgl. 4 Mos. 21, 25. Richt. 11, 26. 1 Chron. 7, 28. Die Töchter Jerusalems hier sind identisch mit den Jungfrauen, die den himmlischen Salomo lieben, in V. 3, nur daß unter diesen auch Zion selbst mit begriffen ist. Als Commentar dient Jes. 2, 3, wo in der Zeit des Heiles viele Völker hingehen zu dem über alle Berge erhöhten Berge des Herrn und sagen: „Kommt und lasset uns auf den Berg des Herrn gehen, zum Hause des Gottes Jacob, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird Gesetz ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem." Im Wesentlichen das Richtige hat schon Ainsworth, nach dem die Töchter Jerusalems die Freunde Christi und seiner Kirche sind, obgleich noch nicht vollkommen unterrichtet in

den Wegen des Herrn. Dieſe geiſtlichen Töchter Jeruſalems werden hier geſtärkt gegen das Aergerniß des Kreuzes, welches ſie ſo leicht verleiten kann zum Schaden ihres eignen Heiles die verborgene Herrlichkeit der Kirche zu verkennen und an den Wegen ihres Gottes irre zu werden. — Die Vergleichung mit den Zelten Kedars geht auf den erſten Punkt, das: ſchwarz bin ich. Die Kedarener ſind ein Arabiſcher Stamm. Von den Zelten der Araber ſagt Troilo: „Sie haben ſchwarze Zelte von lauter ſchwarzharichten Ziegen.“ Dieſe dunklen und groben Zelte bieten einen melancholiſchen Anblick dar. Dagegen die zweite Vergleichung bezieht ſich auf das: „und doch lieblich“, auf die hinter dem Kreuze verborgene Herrlichkeit der Kirche, welche ſich kundgibt in der trotz ihrer Sünden fortdauernden Erwählung, in der Schaar lieblicher und erhabner Perſönlichkeiten, die uns an der Schwelle des N. B. entgegentritt u. ſ. w. In dieſer ihrer Lieblichkeit gleicht die Tochter Zion den Zelttüchern Salomos. Der vorbildliche Salomo hatte kein Zelt noch Zelttücher. Er wohnte in ſeiner Königsburg. Wie lieblich und prächtig die Zelttücher des himmliſchen Salomo ſind, das folgt aus der Herrlichkeit desjenigen, der unter ihnen wohnt, aus der Hoheit der Kirche, die er dort bei ſich aufnimmt, vgl. das יריעות von den Zelttüchern des Zeltes der Kirche in Jeſ. 54, 2, aus der Pracht der Zelttücher der vorbildlichen Stiftshütte, 2 Moſ. 26, 1 ff., vgl. 2 Sam. 7, 2.

V. 6. In V. 5 wurde abgemahnt, daß man ſich nicht allein an die Schwärze halte, daß man auch die hinter derſelben verborgene Lieblichkeit ins Auge faſſe. Hier wird die Schwärze erklärt und auf ihren Grund zurückgeführt. Die Tochter Zion nimmt die Schuld davon allein auf ſich, ſie ſchneidet alle Schlüſſe ab, die daraus zur Verkleinerung ihres Gottes gezogen werden konnten, ſie beſeitigt alles, was die Sehnſucht der Heiden nach der Theilnahme an ſeinem Reiche, nach der Aufnahme in die

Gemeinſchaft ſeines Salomo ſchwächen konnte. Sie hat ihren Weinberg nicht bewahrt und hat demzufolge durch ein gerechtes Verhängniß, das die Herrlichkeit ihres Gottes nicht beeinträchtigt, ſondern vielmehr ins Licht ſtellt, die Weinberge ihrer Brüder hüten müſſen. — Die Sonne, nicht nach ihrer leuchtenden, ſondern nach ihrer brennenden Qualität, iſt Bild der Anfechtungen, der Leiden und Trübſale. So kommt ſie vor in Jeſ. 49, 10: „ſie werden weder hungern noch dürſten, ſie wird keine Hitze noch Sonne ſtechen", Pſ. 121, 6. Math. 13, 6: „als aber die Sonne aufging, ward es verſengt," vgl. V. 21: „wenn ſich Trübſal oder Verfolgung erhebt," Apoc. 7, 16: „es wird auch nicht auf ſie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze," 16, 8. 9. Die Hitze als bildliche Bez. der Anfechtungen und Leiden auch Jerem. 17, 8. 1 Petr. 4, 12. — Daß durch die Söhne der Mutter nicht etwa, wie Ewald meint, Stiefbrüder bezeichnet werden, ſondern leibliche Brüder, zeigen Stellen wie 5 Moſ. 13, 7: „wenn dich verleitet dein Bruder, der Sohn deiner Mutter," Pſ. 50, 20. 69, 9: „entfremdet ward ich meinen Brüdern und fremd den Söhnen meiner Mutter." Brüder der Tochter Zion ſind nach der an der Spitze ihrer Offenbarungen ſtehenden Lehre von dem Urſprunge des menſchlichen Geſchlechtes, ſeiner Abſtammung von einem Paare, alle Völker, in dem erſten Buche Moſe's ſehr bezeichnend die Familien der Erde genannt. Den erſten Rang in der Feindſchaft aber nahmen, beſonders in der Zeit der Abfaſſung des Hohenliedes und vor dem Aufkommen der großen Aſiatiſchen Weltreiche, die Brüder der Tochter Zion im beſonderen Sinne, Edom Ammon Moab ein. Dieſe erſcheinen unter dem Namen der Söhne der Mutter Iſraels ſchon in 1 Moſ. 27, 29: „Dienen werden dir Völker und anbeten dir Nationen, ſey ein Gebieter deinen Brüdern und anbeten mögen dir die Söhne deiner Mutter," vgl. V. 37: „alle ſeine Brüder gab ich ihm zu Knechten." In Pſ. 88, 9 erſcheinen dieſelben Völker unter

dem Namen der Bekannten: „Du haſt entfernt meine Bekannten von mir, mich ihnen geſetzt zum Gräuel.“ Wollte man hier allein dieſe Völker unter den Söhnen der Mutter verſtehen, ſo würden ſie jedenfalls nur als der hervorſtechendſte Theil für das Ganze der feindlichen Heidenwelt geſetzt ſeyn. Beſſer aber wird man annehmen, daß die Bezeichnung zunächſt von dem engeren Verhältniß entlehnt iſt, daß aber auch die Brüderſchaft im weiteren Sinne, die Brüderſchaft in Adam und Noah dadurch mit befaßt wird. Zu dem: haben mir gezürnt, eig. ſind entbrannt wider mich, vgl. Jeſ. 41, 11: „ſiehe es werden beſchämt und zu Schanden werden alle die entbrannt ſind wider dich,“ in der Anrede gegen Iſrael. — Die zürnenden Brüder haben die Tochter Zion zur Hüterin der Weinberge geſetzt. Bei dieſem Geſchäfte hat ſie des Tages Laſt und Hitze getragen und iſt von der Sonne ſchwarz gebrannt worden. Die Weinberge, als das köſtlichſte Beſitzthum, vgl. Hoſ. 2, 17, repräſentiren das Beſitzthum überhaupt. Die feindliche Heidenwelt tritt in die Fußſtapfen Aegyptens, vgl. 2 Moſ. 1, 11. 13. 14, wo namentlich von „aller Arbeit auf dem Felde“ geredet wird, knechtet Iſrael und zwingt es, in ihrem Intereſſe zu arbeiten. In Jerem. 52, 16 heißt es: „Und von den Geringen des Landes ließ Nebucadnezar übrig zu Winzern und Ackerleuten,“ die zum Vortheil ihrer Herren die Weinberge hüten und die Aecker bebauen mußten, vgl. Nehem. 9, 36. Und in Jeſ. 61, 5, in der Ankündigung, wie die Plätze der Tochter Zion und der Welt gewechſelt werden ſollen: „Die Söhne der Fremde werden eure Ackerleute und Weingärtner ſeyn.“ — Durch die Worte: meinen Weinberg hab' ich nicht behütet, denen das Vorhergehende nur zur Einleitung und Vorbereitung dient, erhält das Geheimniß des Kreuzes der Kirche ſeine Löſung, das: ſehet mich nicht an, daß ich ſchwärzlich bin, ſeine Begründung, die Verwunderung über die Knechtsgeſtalt der Kirche, ſammt

dem Zweifeln an der Realität des Reiches Gottes und der Herrlichkeit des Gottes Israel, die sich daran knüpfen, ihr Ende. Stellt sich das Leiden Zions als ein gerechtes Gericht dar für seinen Abfall, so kann es nicht ferner seinem Gotte verkleinerlich seyn, so stellt es vielmehr seine Herrlichkeit ins Licht, und ladet die Heiden ein, sich dem himmlischen Salomo anzuschließen, der ihnen die Pforte zu seinem Reiche eröffnet. Der Weinberg ist auch hier individualisirende Bezeichnung des Besitzes. Der Weinberg des Herrn ist Israel, Jes. 5, 7, der Weinberg Israels ist der Herr, vgl. Ps. 16, 6: „Mein Besitz fiel mir in Wonne, auch ein schönes Erbe ward mir": der Besitz des S. ist der Herr mit seinen Gütern und Gaben. Sachlich parallel ist Neh. 9, 35—37: „Und sie haben dir nicht gedienet in ihrem Königreiche und in deinen großen Gütern, die du ihnen gabest, und in dem weiten fetten Lande, das du ihnen dargelegt hast, und haben sich nicht bekehrt von ihrem bösen Wesen. Siehe wir sind (darum) heutiges Tages Knechte, und im Lande, das du unsern Vätern gegeben hast, zu essen seine Früchte und Güter, siehe da sind wir Knechte innen. Und sein Einkommen mehret sich den Königen, die du über uns gesetzet hast, um unserer Sünden willen, und sie herrschen über unsere Leiber und Vieh nach ihrem Willen, und wir sind in großer Noth." — Das: meinen Weinberg, welcher mir, ist nicht überflüssige Breite, sondern weist nachdrücklich hin auf die Köstlichkeit dieses so schmählich vernachlässigten Besitzthums, vgl. Ps. 73, 25: „wer ist mir im Himmel, und neben dir verlang ich keinen auf Erden." — Daß die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung bei diesen beiden V., die jeder buchstäblichen Erklärung spotten, ganz im Finstern tappen müssen, braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Was sie vorbringen, macht nur den Eindruck des Stotterns der Verlegenheit.

V. 7. Verleb. V.: „Hier wendet sich die Braut mit Ver-

lassung der Menschen wieder zu ihrem Bräutigam, als dem getreuen Hirten der Seelen, 1 Petr. 2, 25, unter der Person einer Schäferin, durch eine überaus zärtliche Ansprache." Die Tochter Zion hat mit den Lämmern, die sie weidet, nach dem Vorbilde der Stammmutter Rahel, die nach 1 Mos. 29, 9 mit den Schaafen ihres Vaters kam, denn sie war eine Hirtin, schwere Unbill erlitten. Sie hat für ihre Schaafe keine Weide gefunden, keinen Schutz gegen die Hitze. Es ist ihr gegangen wie Jerem. 50, 6. 7 geschrieben steht: „Umkommenden Schaafen glich mein Volk, ihre Hirten führten sie in die Irre, auf den Bergen irrten sie, von Berg zu Hügel gingen sie, vergaßen ihr Lager. Alle die sie fanden aßen sie, und ihre Feinde sprachen: wir verschulden uns nicht, darum daß sie gesündigt gegen den Herrn, die Wohnung der Gerechtigkeit, und den Herrn ihrer Väter Zuversicht." Aehnlich nun wie Israel in Ps. 119, 176 zu dem Herrn fleht: „ich irre wie ein verlorenes Schaaf, suche deinen Knecht" — das Irren Bezeichnung der Heilslosigkeit — richtet hier die Tochter Zion die wehmüthige Bitte an den himmlischen Salomo, daß er ihr den Weg zeigen möge, auf dem sie mit ihren Lämmern unter seine Hirtensorge gelangen, bei ihm Schutz finden kann gegen den Sonnenbrand der Trübsale, unter dem sie beinahe verschmachtet ist. — Der himmlische Salomo soll der Tochter Zion anzeigen, wo er weidet. Die allein passende Bedeutung wo wird für das אֵיכָה durch das Kthib in 2 Kön. 6, 13 gesichert, ebenso durch das für das Hohelied so besonders beachtenswerthe Syrische. Das Weiden bezeichnet die Hirtensorge im Allgemeinen, besonders aber im Unterschiede von dem folgenden: lagern lassen im Mittag, die Fürsorge für Speise und Trank, vgl. Jes. 49, 10: „sie werden nicht hungern noch dürsten, und nicht stechen wird sie Gluth und Sonne, denn ihr Erbarmer wird sie führen und an Wasserquellen sie pflegen." Das Weiden kommt von irdischen Königen vor in 2 Sam. 5, 2. 7, 7.

Pſ. 78, 70. 71, von dem Gotte Iſraels in Pſ. 23, 1. Jeſ. 40, 11. Ez. 34, 13—15, von dem Meſſias, der den Gegenſatz des irdiſchen und des himmliſchen Königthums aufheben ſoll, wie hier in Micha 5, 3: „und er ſteht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Herrlichkeit des Namens des Herrn" — der große König iſt ſo innig mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majeſtät ihm angehört — „und ſie wohnen, denn groß wird er ſeyn bis zu den Enden der Erde." Den Ausgangspunkt für die bildliche Darſtellung hier ſcheint übrigens 1 Moſ. 37 gegeben zu haben, wo Joſeph ſeine Brüder ſucht, vgl. beſ. V. 15: „Und es fand ihn ein Mann und ſiehe er war irrend auf dem Felde, und der Mann fragte ihn und ſprach: was ſucheſt du. V. 16. Und er ſprach: meine Brüder ſuche ich, zeige mir doch an, wo ſie weiden." — Der himmliſche Salomo ſoll der Tochter Zion ferner ſagen, wo er lagern läßt im Mittag. Um Mittag, als die Zeit des ſtärkſten Sonnenbrandes, läßt der Hirt im Orient die ermüdete Heerde im Schatten und an kühlen Waſſern ſich lagern. Darin erblickt ſchon David in Pſ. 23, 2: „auf grünen Auen lagert er mich, an Waſſern der Ruhe pfleget er mich," ein Abbild der Zeiten der Erquickung, welche der himmliſche Hirte den Seinen, wenn ſie durch den Sonnenbrand des Leidens ermüdet ſind, bereitet. Als Bild der Leidensgluth kam die Sonne in V. 6 vor. — Die Tochter Zion nimmt die Hirtenſorge des himmliſchen Salomo in Anſpruch, damit ſie nicht ſey gleich einer Verhüllten bei den Heerden ſeiner Genoſſen. שלמה nach dem Syr. und nach Dan. 1, 10: damit nicht. Die Verhüllung hat an mehreren Stellen des A. T. ganz unläugbar die Bedeutung der Beſchämung. So in Jerem. 14, 3: „ſie ſind beſchämt und in Schanden und verhüllen ihr Haupt," in Jeſ. 53, 3, wo das Angeſicht verbergen im Parallel. ſteht mit: verachtet ſeyn, in Mich. 3, 7: „und es ſchämen ſich die Seher und erröthen die Wahrſager,

und ſie alle haben den Bart verhüllt, denn es iſt keine Antwort Gottes" — ſie ſtehen beſchämt und auf den Mund geſchlagen da, weil ihre angeblichen Weiſſagungen durch den Erfolg Lügen geſtraft worden ſind —, in 3 Moſ. 13, 45: „der Ausſätzige, an dem die Plage iſt, deſſen Kleider ſollen zerriſſen ſeyn, und das Haupt ſoll entblößt ſeyn, und den Bart ſoll er verhüllt haben, und unrein, unrein ſoll er rufen," wo das, was der Ausſätzige ausruft, den Commentar bildet zu dem ſymboliſchen Acte der Verhüllung. Man verhüllte ſich zum Zeichen der Schaam, ſo weit es anging, um das Athemholen freizulaſſen, bis unter die Naſe: daher die Erwähnung des Bartes. In Jeſ. 22, 17: „der Herr bedecket dich bedeckend, verhüllt dich ganz und gar," überſetzt Jonathan: operiet te ignominia, und Vitringa bemerkt: efficiet ut nomen tuum obscuretur ac vilescat et probro atque ignominia obtegatur. Die Schaam und Beſchämung wird hier durch die Verhüllung überhaupt bezeichnet. Das Geſicht brauchte nicht ausdrücklich genannt zu werden, da die übrigen Theile ohnedem bedeckt ſind. Stellen wie dieſe nun, vgl. noch Eſth. 6, 12. 7, 8, geben uns einen ſichern Ausgangspunkt: auf ſie geſtützt, behaupten wir bis auf weiteres, daß die Verhüllung überall die Bedeutung der Beſchämung und des ſchimpflichen Zuſtandes hat, und die nähere Unterſuchung der für andere Bedeutungen angeführten Beweisſtellen berechtigt uns dann, die vorläufige Behauptung in eine definitive zu verwandeln. In Ezech. 24, 17. 22. kommt die Verhüllung neben Aeußerungen der Trauer vor, aber daraus folgt noch nicht, daß ſie an ſich Ausdruck der Trauer war. Die Beſchämung, welche ihr Geſicht nicht ſehen laſſen darf, war auch hier an ihrem Orte, ſo gewiß als alles Leid in der Schrift als Strafe betrachtet wird, als ein Finden der Miſſethat durch den gerechten Gott. Aus 1 Moſ. 38, 15 ferner: „Und Juda ſah ſie, und hielt ſie für eine Hure, denn ſie bedeckte ihr Angeſicht," hat man geſchloſſen, daß es Sitte der

ſchlechten Perſonen geweſen, ſich zu verhüllen, und danach dann das: wie eine Verhüllte, erklärt durch: wie eine feile Dirne. Allein das Verhüllen iſt auch hier Zeichen der Schaam und Beſchämung. Daß Thamar ſich verhüllte, dadurch zeigte ſie nach Juda's Meinung, daß ſie etwas zu thun bereit war, deſſen ſie ſich zu ſchämen hatte. Sie aber hatte in der That einen anderen Zweck bei der Verhüllung, und auch die Meinung Juda's hat nicht zur Vorausſetzung, daß das die gewöhnliche Weiſe der ſchlechten Perſonen war, die ja auf die mannigfachſten Weiſen ſich kund geben konnten. So zeigt ſich alſo, daß die Erklärung: wie eine feile Dirne, keine Berechtigung hat. Das vielmehr ſteht feſt, daß gleich einer Verhüllten diejenige iſt, die ſich zu ſchämen hat, die ſich in einem Zuſtande befindet, der ihrer unwürdig iſt, daß den beſten Commentar zu dem: gleich einer Verhüllten, die Worte des Jeremias Klagel. 1, 1 bilden: „Die eine Fürſtin unter den Heiden und eine Königin in den Ländern war, muß nun dienen.“ Die Braut will nicht ferner wie eine Verhüllte ſeyn bei den Heerden der Genoſſen des himmliſchen Salomo. Daß die Genoſſen die Könige der Erde ſind, zeigt Pſ. 45, 8: „mit Freudenöl mehr als deine Genoſſen,“ vgl. 1 Kön. 3, 13, wo es in Bezug auf den vorbildlichen Salomo heißt: „Und auch Reichthum und Ehre gab ich dir, ſo daß nicht iſt wie du einer unter den Königen.“ Die Heerden der Genoſſen ſind ihre Völker. Dem: gleich einer Verhüllten ſeyn bei den Heerden der Genoſſen, entſpricht das: von den Brüdern zur Hüterin der Weinberge geſetzt werden in V. 4. Sachlich parallel iſt Klagel. 1, 3: „Juda iſt gefangen im Elend und ſchwerem Dienſt; ſie wohnet unter den Heiden und findet keine Ruhe; alle ihre Verfolger halten ſie übel.“ Eine unverkennbare Anſpielung auf unſere St. liegt vor in Jerem. 6, 2. 3, wo die Tochter Zion als eine ſchöne Frau erſcheint (נאוה hier in V. 5), gegen welche Hirten kommen mit ihren Heerden, heidniſche Könige

mit ihren Völkern. „Die Schöne und die Wonnige, der gleiche ich (vgl. Hohesl. 7, 8), die Tochter Zion.“ So spricht in V. 2. die Tochter Zion in selbstgefälliger Beziehung auf das Hohelied, wo sie gleich wieder in V. 8 als die Schöne unter den Weibern angeredet wird. „Wider sie“ — entgegnet der Prophet in Demüthigung ihres Stolzes und Vernichtung ihrer selbstgefälligen Träume ebenfalls aus dem Hohenliede — „werden kommen Heerden und ihre Hirten.“ — Die völlige Unfähigkeit der buchstäblichen Erklärung zur Lösung ihrer Aufgabe tritt uns auch bei diesem Verse recht deutlich entgegen. Die ihr folgen, wissen nicht, was sie sagen sollen, und irren unsicher und verlegen hin und her. Delitzsch z. B. bemerkt: „Die Tochter des Landes hat keinen Begriff von dem Geschäfte eines Königs. Ueber den Beruf eines Hirten als den schönsten und höchsten reicht ihre Einfalt nicht hinaus. Sie denkt sich den Hirten der Völker als Hirten der Schaafe.“ Das wäre doch wirklich eine maaß- und beispiellose Stupidität. In Bezug auf den folgenden V. bemerkt Delitzsch: „Auf eine so thörichte Frage an den König halten sich die Frauen des Hauses für befugt, selbst zu antworten.“ Sie geben „ihr eine nichtssagende Antwort, nach welcher die schöne Hirtin nicht mehr und nicht weniger weiß wie zuvor.“ Und ein Buch, das solche thörichte Fragen und nichtssagende Antworten enthält, soll ein würdiger Bestandtheil des Wortes des lebendigen Gottes seyn!

V. 8. Statt: wenn du es dir nicht weißt, hat Luther nach dem Vorgange der LXX (ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν) fälschlich: kennst du dich nicht. Das dir weist darauf hin, daß das Wissen oder Nichtwissen für die Braut von großem Interesse, vgl. 1 Mos. 12, 1. 22, 2. 2 Mos. 34, 1. Hängt es doch davon ab, ob sie verschmachten muß ferner in dem Sonnenbrande der Trübsale, oder gelagert wird an Wassern der Ruhe. Die Anrede: du Schöne unter den Weibern, erklärt Jarchi richtig:

du Schönſte unter den Völkern. Was hier in Folge der Perſonifikation Iſraels als Weib oder Jungfrau als Schönheit ſich darſtellt, das erſcheint anderwärts unter dem Namen der Rechtſchaffenheit, ſo in der Weiſſagung Bileams in 4 Moſ. 23, 10: „es ſterbe meine Seele des Todes der Rechtſchaffenen,“ dann in 5 Moſ. 32, 15. 33, 5. 26, wo Iſrael unter dem Namen Jeſchurun erſcheint, der ſich von יָשָׁר unterſcheidet wie das Nomen propr. vom Appellativum. Was in meiner Schrift über Bileam in Bezug auf die Rechtſchaffenheit bemerkt wurde, d. h. die der Norm des Guten adäquate Beſchaffenheit, das gilt auch von der Schönheit hier: in Bezug auf die Rechtſchaffenheit und in Bezug auf die Schönheit findet das: „Iſt etwas Guts am Leben mein, ſo iſt es wahrlich lauter dein,“ und das: „was haſt du, das du nicht empfangen,“ volle Anwendung: „Die Rechtſchaffenheit iſt ein Product der Anſtalten, die der Herr unter ihnen errichtet, der Offenbarung ſeines heiligen Willens, die er ihnen in ſeinem Geſetze gegeben, der Vergebung der Sünden, die er an die Darbringung der Opfer geknüpft, der Ertheilung ſeines Geiſtes, welcher ſtets in ſeiner Gemeinde und nur in ihr lebendig und geſchäftig iſt.“ — Will die Tochter Zion unter die Hirtenſorge des himmliſchen Salomo kommen, ſo muß ſie hinausgehen auf die Fußſtapfen der Schaafe. Ein doppeltes Moment iſt hier mit einander verbunden, das Ausgehen, und dann das Einhergehen in den Fußſtapfen der Heerde: denn das: gehe aus in den Fußſtapfen der Heerde, iſt concis geſagt für: gehe aus und gehe in. Das: gehe aus, ſpielt hier, wie in Pſ. 45, 11, an auf 1 Moſ. 12, 1, wo das: „gehe dir aus deinem Lande aus,“ zu Abraham geſprochen wird, vgl. dort V. 4. 5, wo wie hier das לֶךְ vorkommt. Dieß: gehe aus, hat für die Gemeinde des Herrn ewige Wahrheit. Jeder Heilsgenuß iſt für ſie dadurch bedingt, daß ſie ausgeht aus der Gemeinſchaft der Welt, aus ihrem natürlichen Weſen. Je herrlicher eine anbre-

chende Heilsepoche ist, desto lauter erschallt das: gehe aus, das also am lautesten sich vernehmen ließ im Angesichte der Erscheinung des himmlischen Salomo. — Ausgehend soll die Tochter Zion zugleich einhergehen in den Fußstapfen der Heerde. Die Heerde ist die wahre Heerde. Unter dem Bilde der Heerde erscheint im A. T. nach dem Vorgange von Ps. 23 häufig das Volk Gottes, Ezech. 34, 31. Micha 7, 14. Joh. 10, 16. Wer im Angesichte der Zeit des Heiles den Weg des Heiles finden will in der Kirche Gottes, der darf ihn nicht erst auf eigne Hand suchen, er findet eine von Anbeginn an gebahnte Straße vor, auf der die wahre Gemeinde Gottes zu allen Zeiten gewandelt, was von ihm verlangt wird, ist nur, daß er helle Augen hat, um ihre Fußstapfen wahrzunehmen, und den guten Willen in ihnen, in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams und der Glaubensmänner aller Zeiten, vgl. Hebr. 11, zu wandeln. Eine Anspielung auf unsere Stelle liegt in Röm. 4, 12 vor, wo Abraham als der Vater derjenigen bezeichnet wird, die in den Fußstapfen seines Glaubens wandeln. Ebenso auch in 2 Cor. 12, 18 und in 1 Petr. 2, 21, wo, was hier von der Heerde gesagt wird, auf Christum übergetragen wird als die wahrhaftige Concentration der Heerde: „er hat euch ein Vorbild gelassen, daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußstapfen.“ Dem Gedanken nach stimmt Hebr. 6, 12 überein: „daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachfolger derer, die durch Glauben und Geduld ererben die Verheißungen.“ — Die Tochter Zion soll ferner, wenn sie zur Theilnahme an dem Heile und Reiche des himmlischen Salomo gelangen will, ihre Lämmer (eig. ihre Zicklein) weiden bei den Wohnungen der Hirten. Die Hirten sind die guten Hirten, solche, von denen in Jerem. 3, 15 geschrieben steht: „und ich gebe euch Hirten nach meinem Herzen, und sie weiden euch mit Erkenntniß und Einsicht.“ Von den schlechten Hirten gilt, was der Herr sagt in Joh. 10, 8: „alle die vor

mir gekommen sind, die sind Diebe und Räuber gewesen." In der Nähe dieser Hirten soll die Gemeinde, die hier nach dem Vorbilde Rahels als Hirtin erscheint, ihre zarten Lämmer weiden, ein Beispiel nehmend an ihnen und ihrer Hirtensorge, ihren Weisungen und Winken folgend. Sich treulich an die guten Hirten halten, das ist das sichere Mittel unter die Fürsorge des guten Hirten zu gelangen. Auf unserer Stelle ruht die Aufforderung des Herrn an Petrus in Joh. 21, 16: „weide meine Lämmer." Dem Gedanken nach stimmen überein die St. Hebr. 13, 17: „gehorchet euren Führern und folget ihnen," vgl. 13, 7: „gedenket an eure Führer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach," Phil. 3, 17: „Folget mir, und sehet auf die, die also wandeln, wie ihr uns habt zum Vorbilde." Vgl. noch Apgsch. 20, 28. Ephes. 4, 11. 1 Petr. 5, 2. 3. 4.

C. 1, 9—17.

Die Braut hat in V. 5—8 erkannt und bereut, was sich zwischen sie und den Bräutigam stellte. Nun können die Bäche der gegenseitigen Liebe sich frei ergießen. „Sie streiten miteinander um die Wette, wie in der Liebe, also auch einander zu rühmen." Darin aber behält die Braut die Oberhand, daß sie Alles, was zu ihrem Lobe gesagt wird, gleich wieder auf den Bräutigam zurückwirft.

Der Wettstreit der Liebe vollendet sich in dreimal drei Versen, jeder aus einem Gliederpaare bestehend.

V. 9. Den Rossen an den Wagen Pharaos
Vergleiche ich dich, meine Freundin.

V. 10. Zierlich ſind deine Wangen in den Ketten,
Dein Hals in den Schnüren.
V. 11. Ketten von Gold wollen wir machen dir
Mit Punkten von Silber.

V. 12. So lange der König bei ſeiner Tafel,
Gab meine Narde ihren Geruch.
V. 13. Ein Büſchel Myrrhen iſt mein Geliebter mir,
Uebernachtet zwiſchen meinen Brüſten.
V. 14. Eine Traube Kopher iſt mein Geliebter mir
In den Weingärten Engedis.

V. 15. Siehe du biſt ſchön, meine Freundin,
Siehe du biſt ſchön, deine Augen Tauben.
V. 16. Siehe du biſt ſchön, mein Geliebter, auch lieblich,
Und unſer Bette grünet.
V. 17. Die Balken unſerer Häuſer ſind Cedern,
Unſer Fußboden Cypreſſen.

V. 9. Die Brüder haben die Tochter Zion zur Hüterin ihrer Weinberge geſetzt, V. 6, ſie fürchtet, daß ſie wie eine Verhüllte ſeyn müſſe bei den Heerden der Genoſſen des Königes, V. 7. Jetzt, da ſie klagend ihre Verſchuldung erkennt, daß ſie ihren Weinberg nicht gehütet hat, da ſie den, den ihre Seele liebt, angefleht hat, daß er ihr anzeige, wo er weide, um ſich unter ſeine Hirtenſorge zu ſtellen, hört dieſer traurige Zuſtand auf: ſie erhält im Herrn Gerechtigkeit und Stärke, alſo daß ſie es mit der Weltmacht aufnehmen kann. Aegypten war in der Zeit Salomos, in der die großen Aſiatiſchen Weltreiche ſich noch nicht erhoben hatten, der mächtigſte Repräſentant derſelben, und hier um ſo mehr geeignet, als ſolcher eingeführt zu werden, da der großartigſte Conflict, den bis dahin die Kirche mit der Welt

gehabt hatte, grade gegen dieß Reich ſtatt gefunden. Die Hauptſtärke des Aegyptiſchen Heeres waren die Wagen, die Stelle der Cavallerie vertretend, vgl. meine Schrift: Aegypten und die Bücher Moſe's S. 129 ff. In 2 Moſ. 14 u. 15 beſteht das Aegyptiſche Heer nur aus Kriegswagen. So wird alſo der Gedanke der Ebenbürtigkeit der Tochter Zion mit der ſtolzeſten Weltmacht ausgedrückt durch die Vergleichung derſelben mit den Roſſen an Pharaos Wagen. Das Jod in סוסתי iſt nicht das des Suff., ſondern das paragogiſche, vgl. Hoſ. 10, 11. Ewald §. 211 b. Das סוס heißt nicht ein Pferd, ſondern es ſteht collectiviſch. Behufs der Vergleichung mit der Tochter Zion wird das Ganze der Roſſe in eine Einheit zuſammengefaßt, und zwar in eine weibliche Einheit. Vgl. über den Gebrauch des Femin. Singul. zur Ableitung eines Abſtractums vom Concreten Ew. §. 179 b., zum Erſatz für den Plural c., z. B. דגה Fiſche, neben דגים. Schon der Singul. Masc. ſteht, wie Geſenius bemerkt, plerumque collective de equis bellicis et equitatu. Der Vergleichungspunkt iſt die Kraft und der Muth, vgl. Hi. 39, 19 ff.: „gibſt du dem Roſſe Stärke," und: „Es lachet des Schreckens und erbebet nicht und kehrt nicht zurück vor dem Schwerte." Schon der Singul. רכב ſteht gewöhnlich collectiviſch von der Wagenmacht. Der nur hier vorkommende Plural aber iſt abſichtlich geſetzt, um die Mißdeutung von einem Roß an einem Wagen völlig unmöglich zu machen. Die buchſtäbliche Erklärung aber hat dadurch Zeugniß wider ſich ſelbſt abgelegt, daß ſie auch dieß unüberſteigliche Hinderniß nicht geachtet hat. Schon die Vergleichung eines „Landmädchens" mit einem Roſſe an einem Wagen Pharaos war ſchwer zu ertragen, die Vergleichung aber mit der geſammten Aegyptiſchen Cavallerie führte mit zwingender Gewalt auf eine ideale Jungfrau und mußte daher um jeden Preis beſeitigt werden. Döpke erklärt: dem muthigen Roß an dem Wagen Pharaos, den ich von Pharao

erhalten habe, Delitzsch: mit einem Rosse am Prachtgespann Pharaos. Gegen diese gewaltsame Erklärung entscheidet auch die Vergleichung der Grundst. 2 Mos. 14, 9, in der wir alle drei Wörter סוס, רכב und פרעה wiederfinden: „Und die Aegypter verfolgten sie und erreichten sie, da sie gelagert waren an dem Meere, alle Rosse der Wagen Pharaos, und seine Reuter und sein Heer," vgl. V. 17: „ich will Ehre einlegen an Pharao und seinem ganzen Heere, an seinen Wagen und an seinen Reutern," V. 23: „Und die Aegypter verfolgten sie und kamen hinter ihnen, alle Rosse Pharaos, seine Wagen und seine Reuter." Vgl. noch Jes. 31, 1: „Wehe denen, die herabziehen in Aegypten um Hülfe und verlassen sich auf Rosse und hoffen auf Wagen, daß dieselben viel sind, und auf Reuter, darum daß sie sehr stark sind, und sehen nicht auf den Heiligen Israels und den Herrn suchen sie nicht," Jes. 36, 9: „du vertraust dir auf Aegypten, auf seine Wagen und Reuter," Ps. 20, 8: „Jene der Wagen und jene der Rosse, wir aber des Namens des Herrn unseres Gottes gedenken, Sach. 10, 3, wo die Heerde des Herrn, das Haus Juda mit Prachtrossen im Kriege verglichen wird. — Das: meine Freundin oder Genossin, vgl. Joh. 15, 13—15, wo Christus die Seinen seine Freunde nennt, weist hin auf den Grund, auf dem die Vergleichung der Tochter Zion mit den Rossen an Pharaos Wagen beruht. Die Kraft der Gemeinde wurzelt in ihrem Verhältniß zu dem himmlischen Salomo, durch die Verbindung mit ihm wird sie furchtbar wie Heeresspitzen, C. 6, 4. 10, sie vermag alles in dem, der sie mächtig macht, Phil. 4, 13. — Angespielt wird auf uns. St. in Klagel. 2, 13: „Womit soll ich dich vergleichen, du Tochter Jerusalem, was dir gleichstellen, du Jungfrau Tochter Zion." Das beispiellose Unglück der Tochter Zion, ihre tiefe Erniedrigung unter die Weltmacht, bildet einen grellen Contrast gegen den

großartigen Vergleich, wodurch hier ihre überschwengliche Herrlichkeit ins Licht gestellt wird.

V. 10. In diesem V. die Herrlichkeit, welche die Tochter Zion bereits besitzt, im folgenden der Zuwachs, den dieselbe durch den himmlischen Salomo erhalten soll. Unter dem Bilde schöner Ketten und Schnüre erscheinen Gottes Ordnungen und Gebote, wie sie an Israel geoffenbart und unter ihm in Übung begriffen waren, so daß also der Gedanke uns. V. übereinstimmt mit 5 Mos. 4, 6: „So behaltet's nun und thut's. Denn das wird eure Weisheit und euer Verstand seyn bei allen Völkern, wenn sie hören werden alle diese Gebote, daß sie müssen sagen: ey welche weise und verständige Leute sind das und ein herrlich Volk!" Und V. 8: „Und wo ist so ein herrlich Volk, das so gerechte Sitten und Gebote habe, wie all dieß Gesetz, das ich euch heutiges Tage vorlege." Vgl. den Preis des Gesetzes in Ps. 19, 8 — 11. Dieselbe bildliche Darstellung aber, die wir hier vorfinden, ist in den Proverbien weit verzweigt, welche die schon im Gesetze selbst (5 Mos. 6, 6 — 8. 11, 18. 19. 2 Mos. 13, 16) vorliegenden Andeutungen mit Vorliebe ausführen. Nach Prov. 1, 9 sind die Gebote, dem der sie hält, ein anmuthiger Kranz für das Haupt und eine Kette für den Hals. In C. 3, 3 heißt es: „Binde sie (die Gebote) um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens," V. 22 „und Anmuth deinem Halse," 6, 21: „befestige sie an deinen Hals." In Prov. 4, 9 von der Weisheit od. der dem geoffenbarten Gesetze Gottes zugewandten Gesinnung: „Sie wird deinem Haupte geben einen anmuthigen Kranz, und wird dich zieren mit einer hübschen Krone," vgl. noch C. 2, 4. 3, 11. Einen Fingerzeig für die Deutung des Bildes gibt die Wahl des Wortes תורים. Es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß dieß nur eine andere Form ist für תורה, Gesetz. Denn in 1 Chron. 17, 17 steht תור, wo in

2 Sam. 7, 19 תורה. Beispiele von gleicher Abwerfung des Endlautes gibt Ewald §. 146 d. Und eine andere leichte und ungezwungene Ableitung des תור liegt nicht vor. Aus der Bed. Gesetz fließt mit Leichtigkeit die der Ordnung und Reihenfolge, Esth. 2, 12. 15, und die eines Schmuckes, dessen einzelne Theile in geordnetem Verhältniß zu einander stehen, hier*).

V. 11. Den Sinn gibt die Verleb. B. ganz gut so an: „Wir wollen dich mit den mancherlei Gaben des heil. Geistes aufs schönste ausputzen und schmücken, wenn du nur deinen Willen beständig unterwirfst." Den Plur.: wir wollen machen, kann man aus der Wesensherrlichkeit und Machtfülle der redenden Person, des himmlischen Salomo, erklären, in Vergleichung des: wir wollen machen in 1 Mos. 1, 26, so wie des auf den Einen Gott sich beziehenden Pluralsuff. in Ps. 11, 7. Einfacher aber wird man den Plural auf den Herrn und seinen Gesalbten in Ps. 2, 2 beziehen, vgl. das: ihre Bande, ihre Seile dort in V. 3. Gold und Silber dient auch sonst häufig und namentlich bei Salomo zur Bezeichnung desjenigen, was auf dem Gebiete des Geistes ausgezeichnet ist. Am nächsten berührt sich formell mit uns. St. die Prov. 25, 11: „ein goldner Apfel mit silbernen Figuren ist ein Wort geredet zu seiner Zeit." Die St. Prov. 8, 10: „nehmet an meine Zucht lieber denn Silber, und die Erkenntniß achtet höher denn köstlich Gold," und Prov. 16, 16: „nimm an die Weisheit, denn sie ist besser denn Gold, und Verstand haben ist edler denn Silber," bewegen sich wie die unsrige auf dem Gebiete göttlicher Offenbarungen und Gnadengaben. Vergl. noch Ps. 19, 11: „die Rechte des Herrn sind köstlicher denn Gold und viel feines Gold," Ps. 119, 72: „besser ist mir das

*) Schon Gousset bemerkt: At quid si תור ex eadem radice ירה cum תורה profectum sit, et hujus significationem si non assequatur imitetur tamen? Nam תור est legis quaedam species, ordo cujusque.

Gesetz deines Mundes vor Tausenden Goldes und Silbers." Der neue Schmuck, welcher hier der Kirche in Folge der Erscheinung des himmlischen Salomo in Aussicht gestellt wird, vgl. Matth. 13, 12, wurde ihr, wie die Erfüllung dieß zeigte, auf Grund von Christi Blut und Gerechtigkeit zu Theil, vgl. 1 Petr. 1, 18, 19: „Indem ihr wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöst seid von eurem eitlen Wandel nach väterlicher Weise, sondern mit dem theuren Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes."

V. 12. Statt: so lange der König bei seiner Tafel war, — das סבב, umgeben, s. sich zu Tische setzen, in 1 Sam. 16, 11, vgl. das rings um deinen Tisch in Ps. 128, 3, — hat Luther fälschlich: da der König sich herwandte. Der eben noch als Hirte sich dargestellt hatte, erscheint hier auf einmal als König, als der König schlechthin. Die Wohlthaten, womit er das Verlangen der bedürftigen Seinen befriedigt, erscheinen unter dem Bilde eines von ihm angerichteten reichlichen Mahles, nach dem Vorbilde von Ps. 23, 5: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesichte der Widersacher, du salbest mein Haupt mit Oel, mein Becher ist Ueberfluß." Denkt man nicht bei dem: bei seiner Tafel, hinzu, wo er die Gäste geistlich bewirthete, so schwindet der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Gliede. Der Tisch des Herrn in 1 Cor. 10, 21 ist die Spitze der neutestamentlichen Erfüllung desjenigen, was hier von der Tafel des Herrn gesagt wird. — Die Narde ist eine wohlriechende Pflanze, aus deren Blüthe das kostbare Nardenöl gepreßt wird. Dadurch werden hier „die süß duftenden Früchte der Buße, des Glaubens, der Liebe, des Gebetes, der Danksagung, welche der Kirche aus der Gemeinschaft Christi mit ihr hervorgehen," bezeichnet. Die Braut will sich nicht preisen, sondern den Bräutigam. Sie hat nichts, was sie nicht empfangen. Delitzsch: „so lange der König bei Tafel ist, so erwiedert sie auf seine Lobsprüche — muß frei-

lich ihre Narde duften, denn sie duftet das nur wieder aus, was sie aus seinem Anblicke eingesogen. Allen Duft, den ihre Erscheinung aushaucht, verdankt sie ihrem Geliebten." Wir haben hier die alttestamentliche Grundlage der doppelten symbolischen Handlung in Matth. 26, 6 — 13, Mr. 14, 3, wo zuerst die Narde erwähnt wird, während Matthäus nur im Allgemeinen von kostbarer Salbe redet, Joh. 12, 3, der zuerst das Weib nennt, Maria, und dem Haupte, dessen die beiden Vorgänger gedenken, die Füße hinzufügt, und Luc. 7, 38: denn daß dort von einer andern Salbung die Rede ist, liegt am Tage und wird jetzt ziemlich allgemein zugestanden. Schon das führt auf eine alttestamentliche Basis, daß dieselbe Sache unabhängig von einander zweimal vorkommt. Nur aus der Vergleichung unserer St. erklärt es sich auch, warum die Handlung beide Male vorgenommen wurde, als Jesus grade zu Tische saß. Aus der Vergleichung der Grundst. erkennen wir mit Sicherheit die Bedeutung der symbolischen Handlung, in Bezug auf welche die Ausleger, welche die alttestamentliche Basis nicht erkennen, unsicher hin- und herschwanken. Die Frauen repräsentiren die Tochter Zion. Die Narde ist das Symbol ihres Inneren, bezeichnet was sie (und in ihrem Bilde die Tochter Zion) durch Christum empfangen hatten, vgl. C. 4, 13. 14, wo die duftende Narde ebenfalls die herrlichen Tugenden der Braut bezeichnet, und wodurch die Bemerkung Ewalds: „ihre Narde ist ihr Freund," als unrichtig erwiesen wird. Die Gabe sucht ihren Ursprung wieder.

V. 13. Die Braut nennt den himmlischen Salomo ein Büschel oder vielmehr ein Säcklein Myrrhen, der zwischen ihren Brüsten übernachtet. Die Myrrhe, das wohlriechende Harz einer Staude, nimmt in 2 Mos. 30, 23 die erste Stelle ein unter den „vorzüglichsten Wohlgerüchen", welche zu dem heiligen Salböl verwandt werden sollten. Hier ist die Myrrhe der Geliebte selbst, seine ganze liebliche Persönlichkeit. Mit Recht vergleichen

Gesetz deines Mundes vor Tausenden Goldes und Silbers." Der neue Schmuck, welcher hier der Kirche in Folge der Erscheinung des himmlischen Salomo in Aussicht gestellt wird, vgl. Matth. 13, 12, wurde ihr, wie die Erfüllung dieß zeigte, auf Grund von Christi Blut und Gerechtigkeit zu Theil, vgl. 1 Petr. 1, 18, 19: „Indem ihr wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöst seid von eurem eitlen Wandel nach väterlicher Weise, sondern mit dem theuren Blute Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes."

V. 12. Statt: so lange der König bei seiner Tafel war, — das סבב, umgeben, s. sich zu Tische setzen, in 1 Sam. 16, 11, vgl. das rings um deinen Tisch in Ps. 128, 3, — hat Luther fälschlich: da der König sich herwandte. Der eben noch als Hirte sich dargestellt hatte, erscheint hier auf einmal als König, als der König schlechthin. Die Wohlthaten, womit er das Verlangen der bedürftigen Seinen befriedigt, erscheinen unter dem Bilde eines von ihm angerichteten reichlichen Mahles, nach dem Vorbilde von Ps. 23, 5: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesichte der Widersacher, du salbest mein Haupt mit Oel, mein Becher ist Ueberfluß." Denkt man nicht bei dem: bei seiner Tafel, hinzu, wo er die Gäste geistlich bewirthete, so schwindet der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Gliede. Der Tisch des Herrn in 1 Cor. 10, 21 ist die Spitze der neutestamentlichen Erfüllung desjenigen, was hier von der Tafel des Herrn gesagt wird. — Die Narde ist eine wohlriechende Pflanze, aus deren Blüthe das kostbare Nardenöl gepreßt wird. Dadurch werden hier „die süß duftenden Früchte der Buße, des Glaubens, der Liebe, des Gebetes, der Danksagung, welche der Kirche aus der Gemeinschaft Christi mit ihr hervorgehen," bezeichnet. Die Braut will sich nicht preisen, sondern den Bräutigam. Sie hat nichts, was sie nicht empfangen. Delitzsch: „so lange der König bei Tafel ist, so erwiedert sie auf seine Lobsprüche — muß frei-

lich ihre Narde duften, denn sie duftet das nur wieder aus, was sie aus seinem Anblicke eingesogen. Allen Duft, den ihre Erscheinung aushaucht, verdankt sie ihrem Geliebten." Wir haben hier die alttestamentliche Grundlage der doppelten symbolischen Handlung in Matth. 26, 6—13, Mr. 14, 3, wo zuerst die Narde erwähnt wird, während Matthäus nur im Allgemeinen von kostbarer Salbe redet, Joh. 12, 3, der zuerst das Weib nennt, Maria, und dem Haupte, dessen die beiden Vorgänger gedenken, die Füße hinzufügt, und Luc. 7, 38: denn daß dort von einer andern Salbung die Rede ist, liegt am Tage und wird jetzt ziemlich allgemein zugestanden. Schon das führt auf eine alttestamentliche Basis, daß dieselbe Sache unabhängig von einander zweimal vorkommt. Nur aus der Vergleichung unserer St. erklärt es sich auch, warum die Handlung beide Male vorgenommen wurde, als Jesus grade zu Tische saß. Aus der Vergleichung der Grundst. erkennen wir mit Sicherheit die Bedeutung der symbolischen Handlung, in Bezug auf welche die Ausleger, welche die alttestamentliche Basis nicht erkennen, unsicher hin- und herschwanken. Die Frauen repräsentiren die Tochter Zion. Die Narde ist das Symbol ihres Inneren, bezeichnet was sie (und in ihrem Bilde die Tochter Zion) durch Christum empfangen hatten, vgl. C. 4, 13. 14, wo die duftende Narde ebenfalls die herrlichen Tugenden der Braut bezeichnet, und wodurch die Bemerkung Ewalds: „ihre Narde ist ihr Freund," als unrichtig erwiesen wird. Die Gabe sucht ihren Ursprung wieder.

V. 13. Die Braut nennt den himmlischen Salomo ein Büschel oder vielmehr ein Säcklein Myrrhen, der zwischen ihren Brüsten übernachtet. Die Myrrhe, das wohlriechende Harz einer Staude, nimmt in 2 Mos. 30, 23 die erste Stelle ein unter den „vorzüglichsten Wohlgerüchen", welche zu dem heiligen Salböl verwandt werden sollten. Hier ist die Myrrhe der Geliebte selbst, seine ganze liebliche Persönlichkeit. Mit Recht vergleichen

die älteren Ausleger Eph. 3, 17: „und Chriſtum zu wohnen im Glauben in euren Herzen," 2 Tim. 2, 8: „Halt im Gedächtniß Jeſum Chriſtum," und Paul Gerhards: „Es ſoll dein Kreuz und Leiden, bis Leib und Seele ſcheiden, mir ſtets in meinem Herzen ruhn."

V. 14. Der himmliſche Salomo iſt der Tochter Zion eine Kophertraube. Kopher iſt Cyprus der Griechen, Alhenna der Araber, nach Mariti ſind „die Knospen kleiner als ein Nadelknopf und öffnen ſich alle zu gleicher Zeit, da denn daraus ein ſehr ſchöner Blüthenquaſt wird, wie eine umgekehrt gehaltene Traube." Kopher heißt im Hebräiſchen auch Sühne, λύτρον, und es hat einige Wahrſcheinlichkeit, daß auf dieſe Bedeutung hier angeſpielt wird, ähnlich wie das תור in V. 10 auf תורה anſpielt, vgl. 1 Joh. 2, 2. — כרם heißt eigentlich Weinberg. Dann überhaupt ein Ort, da edle Früchte wachſen, vgl. Richt. 15, 5. Hi. 24, 18. Da von eigentlichen Weingärten in Engedi ſonſt keine Spur vorkommt, ſo wird man wohl dieſe allgemeinere Bedeutung hier annehmen müſſen, und das liegt um ſo näher, da ja auch von der Traube im uneigentlichen Sinne die Rede iſt. Engedi wurde zu Joſephus Zeit wegen ſeiner vorzüglichen Palmen und ſeines Balſams gerühmt. Ritter, Paläſtina 1, S. 648. 50 ſagt: „Von der Quelle brauchte man eine halbe Stunde, um durch das Walddickicht des Quellbaches hinabzuklettern zur Ebene, deren Abhang, minder ſteil, einſt in terraſſirten Gartenſtufen zum Meere hinabreichte. — Die große Fruchtbarkeit, die gute Bewäſſerung und das tropiſche Clima dieſer kleinen Ebne von Engaddi würde ihr eine paradiſiſche Vegetation bei ausdauernder Gartencultur ſichern." — Den Gedanken des V. haben die älteren Ausl. richtig dahin angegeben: Chriſtus ſoll ihre beſtändige Freude und Troſt ſeyn, und ſie will ihn feſthalten durch den Glauben."

V. 15. Zu dem: ſiehe du biſt ſchön, bemerkt die Berleb.

V: „Er will, daß sie es wisse und widerlegt gleichsam damit ihre Klagen über ihre Schwärze." Wie die Schrift und speciell wie Salomo die bloß leibliche Schönheit ansieht, zeigt Prov. 31, 30: „Trug ist die Anmuth und Eitelkeit die Schöne, ein Weib, das den Herrn fürchtet, die ist zu loben," und Prov. 11, 22: „ein goldner Ring in der Nase einer Sau ist ein schönes Weib ohne Verstand." Hier aber ist unter der Hülle der leiblichen Schönheit die geistliche verborgen. Dieß zeigt das: deine Augen Tauben, wodurch das Lob der Schönheit individualisirt wird, und was nur auf die geistliche Vortrefflichkeit bezogen werden kann. Daß die Augen nicht etwa mit den Taubenaugen, sondern mit den Tauben selbst verglichen werden, zeigt besonders C. 5, 2. Die Taube aber erscheint als Bild der wehrlosen Unschuld in Ps. 56, 1. In Matth. 10, 16 ermahnt der Herr: „seyd klug wie die Schlangen und ohne Arg (arglos, ohne Bosheit, gutmüthig) wie die Tauben." Hier in C. 5, 2. 6, 9 folgt auf das: meine Taube, gleichsam erklärend: meine Fromme. Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit, das wird also durch die Worte: deine Augen Tauben, als das Wesen der Tochter Zion, als der Mittelpunkt ihrer Schönheit bezeichnet. Die Gemeinde des Herrn ist die Genossenschaft der Sanftmüthigen, die uns so oft in den Psalmen entgegentreten, vgl. Matth. 5, 4, der Israeliten ohne Falsch, Joh. 1, 48; mit ihren sanften und bescheidenen Taubenaugen bildet sie den grellen Gegensatz gegen „die Art, die ihre Augen hochträgt, und ihre Augenlieder emporhält," Prov. 30, 13. Wahrscheinlich in besonderer Beziehung auf das Hohelied geschah es, daß der heilige Geist auf Christum in Gestalt einer Taube herabschwebte. Es wurde dadurch die Beschaffenheit der Kirche abgebildet, die sie durch den heiligen Geist erhalten sollte.

V. 16. Auf das: siehe du bist schön, mein Geliebter, was die Braut hier zu dem Könige spricht, vgl. V. 12, spielt Je-

saias an in C. 33, 17: „Den König in seiner Schönheit werden schauen deine Augen," wo die Beziehung auf Hiskias, die einen gar ärmlichen Eindruck macht, schon scheitert an dem unmittelbar damit verbundenen: „schauen werden sie die fernen Länder" — die weite Ausdehnung des Reiches Gottes ist mit der Erscheinung des Messias unzertrennlich verbunden. Abhängig ist auch Ps. 45, 3. — Aus der Schönheit des himmlischen Salomo ergibt sich seine Lieblichkeit, in der die „Lieblichkeit" des Gottes Israel zur Erscheinung kommt, vgl. Ps. 27, 4. 90, 17, und aus beiden zusammen fließt das Grünen des Bettes, das hier, in dem Lobe des Bräutigams durch die Braut, nur insofern in Betracht kommen kann, als es Folge der Schönheit und Lieblichkeit des Bräutigams ist. עֶרֶשׂ ist hier ebensowohl Bette wie in Prov. 7, 16. Das Bette ist das Ehebette, vgl. was in C. 3, 7 von dem Bette Salomos gesagt wird, dem die Braut aus der Wüste zugeführt wird. Das Ehebette ist das Symbol des gesammten ehelichen Verhältnisses. Das Grün ist die Farbe fröhlichen Gedeihens, vgl. Dan. 4, 1: „ich Nebucadnezar war ruhig in meinem Hause und grünend in meinem Palaste," Ps. 92, 15, wo es von den Gerechten, den Gliedern der Gemeinde des Herrn, heißt: „sie treiben noch im Alter, sind saftvoll und grün," Ps. 52, 10: „und ich bin wie ein grüner Ölbaum im Hause Gottes," Hos. 14, 9, wo der Herr spricht: „ich bin wie eine grüne Cypresse, von mir wird deine Frucht gefunden," Jerem. 11, 16. Der Salomonische Tempel war im Innern mit reichem Grün verziert, als Symbol des fröhlichen Gedeihens im Reiche Gottes. Fälschlich erklärt J. H. Michaelis: unsere Verbindung ist fruchtbar. Von der Nachkommenschaft ist im Hohenliede nirgends die Rede. Der Gedanke ist vielmehr der des fröhlichen Gedeihens des ehelichen Verhältnisses an sich.

V. 17. Auch hier haben wir noch die Folge der Schönheit des Geliebten. Sie bereitet der Braut ein glänzendes Loos, eine

herrliche Existenz, die hier unter dem Symbole einer stolzen Wohnung erscheint, in welche der Bräutigam sie einführt, in Anspielung auf den Prachtbau, durch den in der Zeit des vorbildlichen Salomo die Hoheit der Verbindung Jehovas mit Israel sich verkörperte. Das: unserer Häuser, erhält sein Licht aus 1 Kön. 7, 8, wo unterschieden wird zwischen dem Hause, in dem Salomo selbst wohnte, und dem Hause, welches er machte für die Tochter Pharaos, die er genommen, obgleich die beiden Häuser nicht abgesonderte Gebäude waren, sondern ein Ganzes bildeten, vgl. Keil und Thenius. Ähnlich war es ja auch bei der Stiftshütte und beim Tempel, dem Abbilde der Gemeinschaft des Herrn und der Tochter Zion, dem Vorbilde der Gemeinschaft Christi mit der Kirche. Das nur hier vorkommende ברות ist aramaisirende Form für ברוש, Cypresse. Cedern und Cypressen kommen als die edelsten Holzarten in Betracht, und speciell als diejenigen, welche zum Bau des Tempels gebraucht wurden, vgl. 1 Kön. 5, 22, wo Hiram Salomo sagen läßt: „ich will all dein Begehren thun mit Cedernbäumen und mit Cypressenbäumen," V. 24: „und Hiram gab Salomo Cedernbäume und Cypressenbäume," vgl. 1 Kön. 6, 15. 34. 2 Chron. 2, 7. 3, 5. Die Cedern des Libanon werden in Ps. 80, 11 als die Könige der Bäume die Cedern Gottes genannt. In Ps. 104, 16 heißt es: „Satt werden die Bäume des Herrn, die Cedern des Libanon, die er gepflanzt": die Bäume des Herrn, solche, die durch ihre Stattlichkeit laut an ihren Ursprung erinnern. Die Herrlichkeit der Bäume geht über auf das aus ihrem Holze Erbaute. Es heißt nicht umsonst: Cedern und Cypressen, nicht aus Cedern. In Bezug auf die Cypressen, an deren Stelle Luther fälschlich in den Stellen, die sich auf den Salomonischen Tempel beziehen, die Tannen gesetzt hat, bemerkt Thenius zu 1 Kön. 6, 15: „Das Cypressenholz steht dem der Ceder an Festigkeit und Dauer am nächsten. Durch die nachhaltigen Ausdünstungen des Cedern- und

Cypreſſenholzes war zugleich für ſteten Wohlgeruch im Tempel geſorgt." Auch das kommt in Betracht, daß die Cypreſſen wie die Cedern immer grün ſind, vgl. hier V. 16, Hoſ. 14, 9. Das רחיטים iſt nur eine dunklere Ausſprache für רהיטים; für רהטים ſchreibt der Samarit. in 2 Moſ. 2, 16 רחטים. Von רהט der Aramäiſchen Form für das Hebräiſche רוץ, laufen, kommt zuerſt רהטים, Tränkrinnen, alſo genannt, weil das Waſſer darin läuft, vgl. zu H. 7, 6, und dann unſer רהיט, das Belaufene, der Fußboden. Grade der Fußboden beſtand im Salomoniſchen Tempel, der das Vorbild dieſes geiſtlichen Hauſes iſt, darin die Tochter Zion mit dem himmliſchen Salomo zuſammenwohnt — vgl. über den Tempel als Symbol der Kirche Beitr. 3 S. 628 ff. und über das Zuſammenwohnen der Gerechten mit dem Herrn im Tempel m. Comm. zu Pſ. 15, 1. 23, 6. 27, 4. 5. 36, 9. 52, 10 — aus Cypreſſenholz, vgl. 1 Kön. 6, 15: „Und er bekleidete den Fußboden des Hauſes mit Brettern von Cypreſſen." Eine ähnliche Ausdeutung von Symbolen des Tempels, in dem auch Paulus in 1 Tim. 3, 15 eine Abſchattung „der Kirche des lebendigen Gottes" findet, in Pſ. 92, 13 — 15.

H. 2, 1 — 7.

V. 1. Ich bin die Blume von Saron,
Die Lilie der Thäler.

V. 2. Wie eine Lilie zwiſchen den Dornen,
So meine Freundin zwiſchen den Töchtern.

V. 3. Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes,
So mein Geliebter zwiſchen den Söhnen.
Ich ſitze unter ſeinem Schatten, deß ich begehre,
Und ſeine Frucht iſt meiner Kehle ſüß.

V. 4. Er führt mich in das Haus des Weines,
Und sein Panier über mir ist Liebe.
V. 5. Stärket mich mit Traubenkuchen,
Labet mich mit Äpfeln,
Denn ich bin krank vor Liebe.
V. 6. Seine Linke ist unter meinem Haupte,
Und seine Rechte umfasset mich.
V. 7. Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems,
Bei den Rehen oder bei den Hinden des Feldes,
Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt.

Die sieben Verse des Abschnittes werden getheilt durch die 3. 3. 1. Die acht Glieder von V. 1 — 3 schließen sich mit den vier Gliedern von V. 7 zur Zwölfzahl zusammen, und es wird also das Band der Einheit um den ganzen Abschnitt geschlungen. In der Mitte die Siebenzahl der Glieder von V. 4 — 6.

Die Liebeserklärungen steuern hier von vornherein dem Liebesgenusse zu. Die erste Dreizahl läuft aus in die Worte: „seine Frucht ist meiner Kehle süß," denen das Andere nur zur Vorbereitung dient. Zu Ende der zweiten Dreizahl hat die Liebe ihr Ziel erreicht. In V. 7 folgt dann noch ein Epiphonem des Bräutigams.

Daß wir hier einen Abschluß vor uns haben erhellt schon daraus, daß bei den früheren Abschnitten großer Dissensus unter den Auell. stattfindet, hier dagegen Uebereinstimmung. Die früheren Abschnitte haben mehr nur den Character der Absätze. Ein Abschluß, der die Eröffnung einer ganz neuen Scene bedingt, erfolgt erst hier. Es erhellt dieß nicht bloß aus der Sache selbst, die erst hier (V. 6) ihren Höhepunkt erreicht, sondern auch aus

dem abſchließenden Epiphonem (V. 7), deſſen Character um ſo weniger verkannt werden kann, da er zu gleichem Zwecke ſpäter wörtlich wiederkehrt.

V. 1. Die Tochter Zion nennt ſich die Blume von Saron. Das חבצלת iſt ohne Zweifel von בצל, Zwiebel, mit dem ת, welches nicht ſelten zur Bildung von Quadrilliteris dient. Bezeichnete es eine beſtimmte Blume, ſo könnten wir dieſelbe nicht näher beſtimmen. Es unterliegt dieß aber gar ſehr dem Zweifel. Es kann füglich das Allgemeine ſeyn, die Tulpen, Narciſſen, Lilien umfaſſend*), die Lilie des zweiten Gliedes, die Art in der Gattung. Es iſt weniger paſſend, daß die Tochter Zion ſich in einem Athem mit zwei Blumen vergleichen ſoll. Das Wort findet ſich außer hier noch Jeſ. 35, 1: „Freuen wird ſich Wüſte und dürres Land, und jubeln die Wüſte und ſproſſen wie die Blumenzwiebel.“ Die Wüſte iſt dort Zion. Nach dieſer abgeleiteten Stelle und ebenſo nach Vergleichung des Hoſeas (vgl. zu V. 3) iſt der Vergleichungspunkt das fröhliche Gedeihen, welches der Herr der Tochter Zion gewährt, und wodurch er ſie der Verbindung mit dem himmliſchen Salomo würdig macht. Es heißt nicht eine, ſondern die Blume, die Lilie. Auf geiſtlichem Gebiete gibt es nur Eine, außerdem nur Dornen, vgl. V. 2. 6, 9. Die buchſtäbliche Deutung muß dieß verwiſchen. Verkennt man die Beziehung auf die Kirche im Unterſchiede von der Welt, ſo liegt hier eine grelle Anmaßung vor.

---

*) v. Schubert Reiſe 3 S. 117: „Wer die Pracht der Liliengewächſe, der Tulpen, der Hyacinthen, Narziſſen und Anemonen recht im Großen ſehen will, der muß im Frühling einige der Gegenden beſuchen, durch welche wir kamen; empfangen doch ſelbſt in dieſem Lande die wilden Lauchartеn eine Schönheit und Größe, die ſie zum Schmucke unſerer Gärten machen würde.“

Blume von Saron steht hier in ähnlicher Weise, wie von den Cedern Libanons, von dem Golde Ophirs geredet wird. Gäbe es also auch, was geläugnet werden muß, mehr als eine Ebene Saron, so könnte hier doch nur an die bekannte, durch ihre üppige Vegetation ausgezeichnete in der Gegend von Jaffa gedacht werden. Chateaubriand bei v. Raumer sagt von dieser: „Wir schritten, von Joppe nach Ramla reisend, in die Ebene von Saron vor, deren Schönheit die Schrift rühmt. Als der Pater Neret im Monat April 1713 hinausging, war sie mit Tulpen bedeckt. Die Blumen, welche im Frühling diese berühmte Flur bedecken, sind weiße und rothe Rosen, Narzissen, Anemonen, weiße und gelbe Lilien, Levkoien und eine Art wohlriechendes Immergrün.“ In Jes. 33, 9 bildet Saron den Gegensatz gegen die Einöde, und in Jes. 35, 2 wird Saron als die lieblichste unter den Ebenen zusammengestellt mit dem Libanon, als dem herrlichsten unter den bewaldeten, dem Carmel, unter den angebauten Bergen. — Die Braut bezeichnet sich im zweiten Gl. als die Lilie (Luther fälschlich Rose) der Thäler. Die Lilien kommen als bildliche Bezeichnung der lieblichen Jungfrauen, mit denen sich der himmlische Salomo in Liebe verbinden will, also als Symbol der Kirche Christi auch in Ps. 45 vor. Wahrscheinlich nicht ohne Beziehung auf den symbolischen Gebrauch der Lilien dort und hier verweist der Herr die kleinmüthigen Seinen auf das herrliche Wachsen und Gedeihen der Lilien ohne menschliches Zuthun, Matth. 6, 28—30, eine Stelle, die recht geeignet ist, uns den Vergleichungspunct in unserer Stelle klar vor Augen zu stellen, auf deren specielle Berücksichtigung auch die Erwähnung Salomos hinführt, der hier die Tochter Zions nicht höher zu ehren weiß, als durch die Vergleichung mit der Lilie. Die Thäler werden gewöhnlich in allgemeinem Sinne genommen. Allein schon der Parallelismus mit Saron legt es nahe, daß die Thäler hier eine Art von Eigennamen sind. In 1 Chron. 27, 29 werden die

Thäler wie hier in demſelben V. mit Saron genannt, als Eigenname beſtimmter Thäler. Näheren Aufſchluß erhalten wir aus 1 Chron. 12, 15. Danach ſind es die Thäler zu beiden Seiten des Jordan. Noch der jetzige Name der Einſenkung des Jordan, wie ſie bei dem nördlichen Ende des Sees von Tiberias anfängt (Burkhardt), El Ghor, heißt im Arabiſchen ein tiefes Thal zwiſchen zwei Bergreihen. Wie prächtig das Grün der Umgebung des Jordan iſt, zeigt ſchon der Name deſſelben in der Schrift: der Stolz des Jordan, vgl. m. Chriſtol. zu Sach. 11, 3. Speciell der Lilien am Jordan gedenkt Ritter S. 726. — In Bezug auf das Selbſtlob der Tochter Zion in unſ. V. gilt, was der heil. Paulus von ſich ſagt in 1 Cor. 15, 10: „ich bin von Gottes Gnade was ich bin.“

V. 2. Die Töchter oder Jungfrauen ſind die Völker. Bei der Vergleichung der übrigen Völker mit Dornen, im Gegenſatze gegen die Tochter Zion als Lilie, wird theils die Unfruchtbarkeit und Unſchönheit der Dornen ins Auge gefaßt (vgl. das: „wie ein Apfelbaum unter den wilden Bäumen“ in V. 3; Matth. 7, 16), theils ihr ſtachlichtes Weſen. Ainsworth: „ſie vorziehend den anderen Völkern, wie die Lilie iſt über Dornen und Diſteln, und zudem andeutend, wie ſie mit ihnen geplagt und gequält iſt als mit Dornen.“ In der letzteren Beziehung entſpricht der Vergleich dem der Schaafe unter den Wölfen, Matth. 10, 16. Schon in 4 Moſ. 33, 55 wird geſagt: die Cananiter werden Iſrael ſeyn zu Dornen in ihren Seiten und zu Stacheln in ihren Augen. Unter dem Bilde der Dornen und Diſteln erſcheinen die Feinde der Kirche, die Böſen in Jeſ. 27, 4. Nah. 1, 10, vgl. Micha 7, 4. In Ezech. 28, 24 heißt es nach der Verkündung des Gerichtes Gottes über die Nachbarvölker: „und ſoll forthin allenthalben um das Haus Iſrael, da ihre Feinde ſind, kein Dorn, der da ſticht, noch Stachel, der da wehthut, bleiben, daß ſie er-

fahren ſollen, daß ich der Herr bin.“ Richtig umſchreibt die Berleb. B.: „eine Blume, die zwar lieblich und vortrefflich, aber auch dem Raube und mancherlei Gewalt bloß ſteht.“

V. 3. „Wie ein Apfelbaum“ — ſagt die Braut — „unter den Bäumen des Waldes“, den wilden Bäumen, die entweder gar keine oder ungenießbare Früchte tragen — derſelbe Gegenſatz der Frucht- und der Waldbäume in Hoſ. 2, 14 — „alſo iſt mein Geliebter zwiſchen den Söhnen.“ Die Söhne ſind nicht die Menſchenkinder, Pſ. 45, 17, ſondern die Heirathscandidaten, die Brautwerber. Das ſind im Verhältniß zu den Töchtern = den Völkern, die Königsſöhne. — Das dritte Gl. lautet wörtlich: in ſeinem Schatten begehre ich und ſitze. Da das חמד ſonſt nicht mit ב verbunden vorkommt, ſo kann das חמדתי nur eine Modification des Hauptverbalbegriffes bezeichnen: ich ſitze mit Wonne in ſeinem Schatten, in umbra ejus sedere cupio. Der Schatten iſt um ſo geeigneter zur bildlichen Bezeichnung des Schutzes, da die Trübſale ſo häufig als Sonnenbrand ſich darſtellen, vgl. zu C. 1, 6. In Pſ. 121, 5: „der Herr iſt dein Hüter, der Herr iſt dein Schatten zu deiner rechten Hand“, wird Schatten durch Hüter erklärt. Nach Pſ. 91, 1 übernachtet Iſrael unter dem Schatten des Allmächtigen. In Jeſ. 25, 4 heißt es im Blicke auf die Meſſianiſche Zeit: „denn du biſt Feſtung dem Geringen, Feſtung dem Dürftigen in der Noth ihm, Zuflucht vor Platzregen, Schatten vor der Hitze“, und in der ebenfalls Meſſianiſchen Stelle Jeſ. 4, 6: „und eine Hütte wird ſeyn zum Schatten des Tages vor der Hitze.“ Am nächſten aber berührt ſich mit unſerer St. Klagel. 4, 20: „Unſer Odem, der Geſalbte des Herrn iſt gefangen in ihren Gruben, von dem wir ſprachen: in ſeinem Schatten werden wir leben unter den Heiden.“ Der Geſalbte des Herrn iſt hier nicht das Königliche Individuum, unter dem die Chaldäiſche Kataſtrophe erfolgte — auf den elenden Ze-

Troſte des Sünders gereichen", und der Gedanke iſt der: „das Evangelium gewährt die reichſte Veranlaſſung des Troſtes und der Freude." Parallel iſt Jeſ. 55, 1, wo es in Bezug auf die Güter des Reiches Chriſti heißt: „Auf all ihr Durſtigen, kommt zum Waſſer, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet und eſſet, und kommt kaufet ohne Silber und ohne Kaufpreis beides Wein und Milch", wo durch die Milch die Gaben Chriſti nach ihrer nährenden Eigenſchaft bezeichnet werden, wie durch den Wein nach ihrer tröſtenden und erfreuenden. Wir haben in unſerer St. die Überſchrift zu der Evangeliſchen Erzählung von der Hochzeit in Cana, Joh. 2, 1—11, deren Grundgedanke ebenfalls der iſt: Chriſtus der Kirche Freude und Troſt auf ihrer Wanderung durch das Thal des Jammers. Das Bild unſeres V. wird dort in Scene geſetzt. Der Vorgang verhält ſich ebenſo zu unſerer St. wie der Einzug Chriſti in Jeruſalem zu Sach. 9, 9. Es iſt nicht zufällig, daß die ſymboliſche Repräſentation grade auf einer Hochzeit geſchieht. Der Wein iſt auch hier der des hochzeitlichen Freudenmahles, vgl. Pſ. 45, 15. 16. Die niedere Hochzeit iſt bei der ſymboliſchen Handlung Abbild der höheren, wo Chriſtus der Bräutigam. — „Und ſein Panier über mir iſt Liebe." Der innere Zuſammenhang dieſes Gliedes mit dem erſten tritt ins Licht, wenn beachtet wird, daß die Liebe Chriſti auch der geiſtliche Wein iſt, wodurch er die betrübte Tochter Zion aufheitert und erquickt. Das Bild hier iſt ein militairiſches. Es iſt offenbar, daß es viel beſſer auf die ideale Jungfrau, das Volk paßt, als auf eine gewöhnliche Jungfrau. Der Troſt und die Stärke des Kriegers iſt das Panier, welches über ihm geſchwungen wird. Durch den Blick auf daſſelbe wird er von ſeiner entmuthigenden Vereinzelung erlöſt, er fühlt ſich als Glied eines Ganzen, die ſchützende Macht, welche dieß über den Einzelnen ausübt, tritt ihm vor die Seele. Was das Panier dem Krieger, das gewährt die Liebe des himmliſchen Salomo der ſtreitenden Kirche. Sie iſt

die Fahne, unter welcher sie beschirmt wird und weit überwindet. Sie ruft in allen Trübsalen frohlockend aus: „wer wird uns scheiden von der Liebe Christi", Röm. 8, 35. Speciell wird angespielt auf 4 Mos. 1, 52: „und es lagerten die Kinder Israel ein jeder in seinem Lager und ein jeder bei seinem Panier", vgl. 2, 2, wonach jedes der vier Paniere sein besonderes Zeichen hatte, ohne Zweifel das Symbol der Macht und Ehre der Stämme, die darunter versammelt waren, und der schützenden Obhut ihres Gottes über sie: „ein jeder bei seinem Panier mit den Zeichen seines Geschlechtes sollen sich lagern die Kinder Israel". Auch diese Anspielung, an der um so weniger gezweifelt werden kann, da das דגל nur im Pentateuche vorkommt, und zwar wie Gesenius in dem thes. bemerkt, nur als signum militare majus ternarum tribuum, minora singularum tribuum אותות appellabantur, zeigt, daß die Jungfrau hier keine andere ist als die Tochter Zion.

V. 5. Die Braut verlangt mit Traubenkuchen und mit Äpfeln gestärkt zu werden, weil sie krank vor Liebe sey. Genannt wird dasjenige, was in gewöhnlichen Schwachheiten zur Stärkung gebraucht wurde. Weil dem Buchstaben nach die gewöhnlichen Traubenkuchen und Äpfel verlangt werden, steht das: unterstützet mich; die Aufforderung nicht etwa an die Töchter Jerusalems gerichtet, sondern im Allgemeinen an die Umgebung, an jeden, der solche Hülfe leisten kann. Gemeint sind aber die Liebesbeweise. Denn für die Liebeskrankheit ist das die einzige Stärkung. Und die Äpfel hier dürfen nicht von dem Apfelbaume mit seinen süßen Früchten in V. 3 losgerissen werden. Was die Braut hier wünscht, wird ihr in V. 6 zu Theil. — Über אשישה, eig. das Gefeuerte, Gebackenes, Kuchen, vgl. m. Christol. zu Hos. 3, 1, wo die Traubenkuchen als eine angenehm mundende Speise den Götzendienst bezeichnen. David gab nach 2 Sam. 6, 19 der ganzen Menge Israels einem jeden neben Brot und Fleisch, der

ſoliden Nahrung, einen Traubenkuchen. Niebuhr, Reiſe in Arab. S. 9, ſagt, daß „die Roſinen mit guter Wirkung bei Leuten angewandt würden, die durch den Samum beinahe erſtickt und in Ohnmacht geſunken ſeyen.“ In Bezug auf die Äpfel ſagt Aviceuna bei Faber zu Harmar 1 S. 370: „Am geſundeſten ſind die Syriſchen Äpfel. Sie ſtärken das Herz, beſonders die wohlriechenden Syriſchen, überhaupt alle wohlriechenden, die ſüßen und die ſauren.“ — Die Liebeskrankheit bezeichnet das herzliche Verlangen. Verleb. B.: „Auf ſolche Weiſe iſt die Seele krank, wenn ſie von der Süßigkeit und Liebe Chriſti ſo eingenommen wird, daß ſie vor Verlangen nach einer genaueren Gemeinſchaft mit ihm wie ganz dahingeriſſen wird, brennet, und davon gleichſam verzehrt wird.“

V. 6. Das Verhältniß hat hier ſeinen Gipfelpunct erreicht. Wir müſſen im Folg. einen völlig neuen Anſatz erwarten. Calmet, welcher bemerkt: Voilà la première nuit de ses nôces, behält Recht gegen Delitzſch, welcher zu Gunſten eines dem Buche aufgedrungenen Ordnungsplanes meint: „er hält ſie bräutlich umfangen.“ Zu der letzteren Meinung paßt nicht das unter, wie ſchon daraus erhellt, daß Delitzſch an ſeine Stelle unvermerkt das um ſetzt: „der König hält ſie mit der Rechten umſchloſſen“. Die Uebertragung der Umarmung auf geiſtige Verhältniſſe findet ſich übrigens auch ſonſt bei Salomo. In Prov. 4, 8 ſteht das חבק von der Umarmung der Weisheit, und in Prov. 5, 20 heißt es: „warum willſt du umarmen den Buſen der Fremden“, der Weisheit dieſer Welt, im Gegenſatze gegen die Weisheit von oben, wie ſie in der Kirche des A. B. gleichſam Fleiſch und Blut angenommen.

V. 7. Wir haben hier das Epiphonem und den Abſchluß, zunächſt für den Abſchnitt C. 2, 1—7, zugleich aber auch für Alles von C. 1, 1 an. In unverkennbarer Abſichtlichkeit kehrt dieſelbe Formel wieder in C. 3, 5. 8, 4. Solche Kehrverſe be-

zeichnen im Hohenliede nicht bloß die „Pause der Handlung“ (Ewald), sondern sie weisen zugleich darauf hin, daß die Darstellung in denselben Punct einmündet, wo sie schon einmal gewesen, und dienen somit zur Widerlegung derjenigen, welche dem Buche eine von Anfang bis zu Ende regelmäßig fortschreitende Handlung aufdringen wollen. — Der Redende ist der himmlische Salomo, der die Braut in seinen Armen eingeschlossen hält. Die Braut würde nicht bei den Hindinnen, würde vielmehr bei den Hirschen beschwören, vgl. V. 9. Beschwören steht für dringend bitten. Daß die Beschwörung die Liebe, d. h. die Geliebte, vgl. C. 7, 7, nicht aufzuwecken, ihr das Glück der Liebe zu gönnen, an die Töchter Jerusalems gerichtet wird, weist darauf hin, daß diese, die in das Reich des himmlischen Salomo aufzunehmenden Heidenvölker, wohl versucht seyn können zur Aemulation und Rivalität. Daß in der Zeit der Erscheinung des Heiles sich diese so naheliegende Versuchung wirklich geltend machte, ersehen wir aus Röm. 14. 1 Cor. 8 und andern St. des N. T. Die Rehe und die Hindinnen des Feldes, bei denen die Töchter Jerusalems beschworen werden, kommen als Bild der Lieblichkeit in Betracht, als das Abbild der Tochter Zion in ihrer Lieblichkeit, s. v. a. ich beschwöre euch bei Allem was lieblich ist. Salomo tritt hier als sein eigener Erklärer auf. Er sagt in Prov. 5, 18. 19*): „freue dich an dem Weibe deiner Jugend, der lieblichen Hindin und der anmuthigen Gemse.“ Der Vergleichungspunct wird hier genau angegeben. Die Stellen rücken um so näher zusammen, wenn beachtet wird, daß das Weib der Jugend, welches in den Proverbien mit der lieblichen Hindinn verglichen wird, nicht ein Nebelgebilde von Weisheit ist, sondern die In-

*) Michaelis: dehortatur a falsi nominis sapientia s. potius μωρία sub schemate mulieris adulterae, v. 1—14, commendat veram sapientiam sub schemate castae dulcissimaeque conjugis.

carnation der Weisheit in der Gemeinde des A. B., zu der sich die einzelnen Generationen und die einzelnen Individuen in das zärtlichste Verhältniß setzen sollen. Dieselbe Gemeinde ist auch die Braut des Hohenliedes. — Es ist nicht zufällig, daß hier und in C. 5, 8. 9 das Verbum im Mascul. steht. Es führt darauf, daß die Töchter Jerusalems nicht wirkliche weibliche Individuen sind, und geht Hand in Hand mit so manchen anderen Fingerzeigen auf die Idealität der weiblichen Personen, welche uns im Hohenliede entgegentreten, vgl. z. B. was zu C. 1, 4 über den Plural bemerkt wurde.

C. 2, 8—17.

V. 8. Die Stimme meines Geliebten! Siehe da kommt er
Springend über die Berge,
Hüpfend über die Hügel.

V. 9. Es gleicht mein Geliebter einem Hirsch
Oder einem Jungen der Rehe.
Siehe er steht hinter unserer Wand,
Blicket durch die Fenster,
Blühet durch die Gitter.

V. 10. Es antwortete mein Geliebter und sprach zu mir:
Stehe dir auf meine Freundin, meine Schöne, und gehe dir.

V. 11. Denn siehe der Winter ging vorüber,
Der Regen ist weg und dahin.

V. 12. Die Blumen wurden gesehen im Lande,
Die Zeit des Lobgesanges kam heran,
Und die Stimme der Turteltaube ward gehört in unserem Lande.

V. 13. Der Feigenbaum würzte seine Früchte,
Und die Weinstöcke in der Blüthe gaben ihren Ruch.
Stehe auf, gehe meine Freundin, meine Schöne, und gehe dir.

V. 14. Meine Taube in den Zufluchtstätten des Felsens, in dem Schirme der Klippe,
Laß mich sehen dein Angesicht,
Laß mich hören deine Stimme,
Denn deine Stimme ist süß und dein Angesicht lieblich.

V. 15. Fahet uns die Füchse,
Die kleinen Füchse, verderbend Weinberge,
Und unsere Weinberge stehen in Blüthe.

V. 16. Mein Geliebter ist mein und ich bin sein,
Der unter den Lilien weidet.

V. 17. Bis der Tag kühle werde,
Und die Schatten fliehen,
Kehre um, gleiche dir mein Geliebter
Einem Hirsch oder einem Jungen der Rehe
Auf den Scheidebergen.

Das Ganze hat zehn Verse, die zehn getheilt durch die sieben und drei, die sieben durch die vier und drei. Die drei ersten V. haben zehn Glieder. Die vier V. haben zwölf Glieder. Die Zehn wird getheilt durch die doppelte fünf, fünf Glieder in V. 9 und fünf in V. 8 und 10. Die Zwölf wird getheilt durch die Fünf in V. 11. 12 und die Sieben in V. 13. 14, die wieder in die drei und vier zerfällt. — Die letzte Dreizahl der V. ist wieder wie die erste durch die doppelte fünf getheilt, fünf Glieder in V. 15. 16 und fünf Glieder in V. 17.

Der Gedanke ist der, daß schwere Trübsale und Wehen der Erscheinung des himmlischen Salomo vorangehen werden. Die

Tochter Zion erzählt, wie der Bräutigam ihr erscheint und sie auffordert, ihr Haus zu verlassen, in das sie wie eingeschlossen ist, V. 8—10. In V. 11—14 begründet der Bräutigam diese Aufforderung: der Winter, der sie an das Haus bannte, ist geschwunden, der Frühling ist angebrochen, und schließt mit der Aufforderung, daß sie ihr holdes Angesicht sehen, daß sie ihre holde Stimme hören lassen möge, zum Danke für die frohe Botschaft, die er gebracht. Die Tochter Zion thut beides in V. 15—17. Sie spricht zuerst den Wunsch aus, daß die Füchse gefangen werden mögen, die gefährlichen Feinde der Weinberge, die jetzt in der Blüthe stehen. Dann bezeugt sie ihre innige Liebe zu dem Bräutigam, aus der schon jener Wunsch hervorgegangen. Zuletzt nimmt sie Abschied auf Wiedersehen.

V. 8. Das קוֹל ist Ausruf, wie in Jes. 52, 8: „die Stimme deiner Wächter!" Was die Stimme des Freundes sagt, darüber berichtet V. 10, nachdem dazwischen seine Erscheinung näher beschrieben worden. *) Auch in C. 5, 2 folgen auf die Erwähnung der Stimme des Freundes die Worte, die er sprach. Die kurzsichtige Critik, welche in V. 10 das: Es antwortete mein Geliebter und sprach zu mir, streichen will, weiß dann mit dem: die Stimme meines Geliebten! hier nichts anzufangen und ergeht sich in Aushülfen der Verlegenheit. Auf unsere St. weist zurück die Stimme des Bräutigams in Joh. 3, 29, vgl. 10, 3. 4. 27. — „Siehe da kommt er springend über die Berge, hüpfend über die Hügel." „Durch diese Worte — sagt Mercerus — bezeichnet er die Schnelligkeit des kommenden, Hülfe bringenden und die Verheißungen erfüllenden Christus, also daß keine Rauhigkeit der Wege, keine Schwierigkeit der Örter ihn hindern oder aufhalten

*) Michaelis schon richtig: quae pluribus v. 10—14 narratur.

kann." Was bei den Bergen ins Auge gefaßt iſt, wird ausdrücklich angegeben in V. 17. Danach ſind die Berge die Scheidewand zwiſchen dem Bräutigam und der Braut. Auch in Jeſ. 52, 7: „wie lieblich ſind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, welcher Friede ankündigt", ſo wie in der von dieſer abhängigen Stelle Nah. 2, 1: „ſiehe da auf den Bergen die Füße des Freudenboten, welcher Frieden ankündigt", ſind die Berge Symbol der Hinderniſſe. Die Füße der Freudenboten ſind beſonders lieblich auf den Bergen, weil es ihnen gelungen iſt, dieſe, die ihrer Ankunft ein unüberſteigliches Hinderniß zu ſeyn ſchienen, zu überſchreiten. Die Berge ſind in allen drei Stellen um ſo paſſender, weil ſie in der Symbolik der Schrift das gewöhnliche Bild ſind für die Weltmächte, die ſich trennend zwiſchen die Tochter Zion und das Heil ſtellten. Ungenügend Döpke: über die Berge ſieht ſie ihn kommen, weil man einen Heraneilenden zuerſt ſieht, wenn er den Gipfel des Berges erreicht hat. Man würde auf dieſe Erklärung nicht gekommen ſeyn, wenn man nicht geglaubt hätte, den Sinn aus Jeſ. 52, 7. Nah. 2, 1 beſtimmen zu müſſen, während umgekehrt unſere St. maaßgebend iſt für die Auffaſſung dieſer St.

V. 9. „Es gleicht mein Geliebter einem Hirſch oder einem Jungen der Rehe." Der Vergleichungspunct iſt die Schönheit zugleich (vgl. V. 7), und die Eile, vgl. V. 8 (Michaelis: illa in v. 8 celebrata celeritate sua), oder die anmuthige Schnelligkeit. Von der Schönheit hat der צבי den Namen — eigentlich Schmuck, Zierde, dann der Schmucke, Zierliche; איל, der Hirſch, heißt eigentlich der Kräftige. In Pſ. 18, 34 heißt es von dem Davidiſchen Stamme: „der meine Füße den Hindinnen gleichmacht", zur Bezeichnung ſeiner Schnelligkeit, des ſchnellen und unaufhaltſamen Laufes ſeiner Eroberungen. Was dort von dem Ganzen des Stammes geſagt wird, findet ſeine volle Wahrheit in Chriſto, in dem er gipfeln ſollte. Einem Jungen, wegen der beſonde-

ren Munterkeit, Michaelis: similis sponsi alacritas et exsequendi celeritas atque facilitas. — „Siehe er ſtehet hinter unſerer Wand, blicket durch die Fenſter, blühet durch die Gitter.“ In dem unſerer Wand, tritt die wirkliche Vielheit hinter der ideellen Einheit hervor. Es gilt von der Tochter Zion das: „ich bin eingeſchloſſen und gehe nicht aus“, Pſ. 88, 9. (Vgl. Klagel. 3, 7: „er hat mich ummauert und ich gehe nicht aus“, V. 9: „er hat meine Wege vermauert mit Quaderſteinen“, Hi. 31, 34.) Der Winter hat ſie in das Haus gebannt und hält ſie in demſelben belagert: die Bedrängung durch die Weltmacht hält ſie eingeengt. Da kommt plötzlich ihr Bräutigam und kündigt ihr draußen ſtehend und durch die mit Gittern verſehenen Fenſter hereinſehend an, daß ihre lange und bange Haft zu Ende iſt, daß die Erlöſung nunmehr herannaht. Welch eine frohe Botſchaft die, daß „nach den Wintertagen“ der Frühling gekommen iſt, und wie lieblich der Bote, der ſie bringt! — Der Bräutigam „blicket durch die Fenſter, blühet durch die Gitter.“ Das נצץ heißt in Hiph. nur blühen, auch in Pſ. 132, 18: „über ihm ſoll blühen ſeine Krone“, Jeſ. 27, 6. Hier ſteht es von der Erſcheinung lieblich gleich einer Blume. *) Mit ganz ähnlicher Prägnanz, mit der er hier von dem Blühen durch das Gitter redet, ſagt Salomo in Pſ. 72, 16: „hervorblühen werden ſie aus der Stadt wie das Gras der Erde.“

V. 10. Man hat hier ſo wenig wie anderwärts Grund, dem ענה eine andere Bedeutung aufzudringen, wie die des Antwortens. Der Bräutigam antwortete (Michaelis: wie die Braut zuerſt hier im Allgemeinen, und nachher mehr im Beſon-

*) So ſchon Michaelis: roseum suum vultum instar floris jucundissimi per retia cancellorum ostendens, aut jucundissimo aspectu conspiciendum se praebens. Sicut etiam apud nos nobiliores frutices, vitis, esminus, caprifolium, et id genus alia, ante fenestras plantari solent, ut cancellos percurrant et aspectum reddant jucundiorem.

deren ſagt) auf die Fülle der Fragen, die ſich ihm entgegendrängten (Michaelis: ad remissa suspiria mea et tacitas preces): Iſt der rauhe Winter nicht endlich vorüber? Werde ich nicht bald aus meiner Haft befreit werden? Iſt die Zeit noch nicht da, da die Blumen geſehen werden im Lande? Wird der Herr nicht bald in meinen Mund ein neues Lied geben, ein Lob für unſeren Gott. Zu dem: meine Freundin, bemerkt Coccejus: „meine Genoſſin, die ich liebe, wie mich ſelbſt, die mir verbunden iſt in Allem, im Kreuze, im Dienſte, im Reiche und der Herrlichkeit.“ Und zu dem: meine Schöne, Michaelis: „In dieſem Worte iſt ein Troſt für diejenigen, die ſich nicht genügen, indem ſie es verſuchen, ihre Schuldigkeit zu thun.“

V. 11. Der Winter und der Regen iſt hier Bild der Trübſale und Gerichte, ebenſo wie in C. 1, 6 der Sonnenbrand. In Pſ. 121, 6 werden Hitze und Kälte als Bezeichnung der Anfechtungen miteinander verbunden: „Bei Tage wird dich die Sonne nicht ſchädigen, noch der Mond bei Nacht.“ Der Mond erſcheint hier als der Beherrſcher der Nacht, dem alles angehört, was unter ſeiner Herrſchaft geſchieht. Der Winter iſt auch in dem gelobten Lande wohl geeignet zum Bilde der Anfechtungen und Trübſale, er bannt auch dort in das Haus, weil man es im Freien nicht aushalten kann. Von dem Winter in der beſonders warm gelegenen Einſenkung Jerichos ſagt Ritter in der Erdkunde 15, 1 S. 517: „Seetzen fand es am 8. Januar in Jericho regnicht, und dabei wehten kalte heftige Winde, ſo daß man im ſchlecht geſchützten Zelte des Scheich Achmed, in dem kein Feuer angezündet werden konnte, ſich des Zitterns nicht erwehren mochte. Der Wirth des Zeltes ging im Schaafpelz einher; ein altes Kameel fand aus Kälte vor dem Zelte ſeinen Tod. An dieſem Tage fiel hier der erſte Schnee.“ In Pſ. 147, 15—18 erblickt der S. in Schnee, Reif und Froſt ein Abbild der nunmehr überſtandenen Leidenszeit, in dem Frühling, V. 18, ein Abbild des

jetzt zurückkehrenden Heiles. Wir haben dort die Ausdeutung der symboliſchen Darſtellung in unſerer St. Als Symbol ſittlicher Zuſtände erſcheint der Winter, der ſich hier auf das Ergehen bezieht, in Joh. 10, 22. Das: es war Winter, ſagt dort nach der Weiſe dieſes Evangeliums mehr, als es auf den erſten Anblick zu ſagen ſcheint. Daß das Feſt der Tempelweihe in den Winter fiel, wußte Jeder. Winter draußen, Winter in den Herzen, trotz der Enkänien. Die Worte bereiten die folgende winterliche Scene vor. Der Regen, der in Paläſtina mit dem Winter noch enger verbunden iſt als bei uns, erſcheint als Bild der Trübſale in Jeſ. 4, 6, wo es von der Meſſianiſchen Zeit heißt: Und eine Hütte wird ſein zum Schatten bei Tage vor der Hitze, und zur Zuflucht und zum Verſteck vor Wetter und Regen. Ebenſo in Matth. 7, 24. 25. In der Regenzeit kann man nicht draußen ſtehen, Eſr. 10, 13.

V. 12. „Die Blumen wurden geſehen im Lande.“ Die Blumen ſind Symbol des Blühens und Gedeihens im Reiche Gottes, das ſich in doppelter Weiſe äußert, in der innerlichen Beſchaffenheit ſeiner Glieder und in dem äußeren Heile, das ihnen zu Theil wird. Vgl. Hoſ. 14, 6: „ſeyn werd' ich wie der Thau Iſrael, ſproſſen wird er wie die Lilie.“ Jeſ. 27, 6: „In Zukunft ſoll Wurzel ſchlagen Jakob, blühen und ſproſſen Iſrael, und voll werden der Erdboden von Früchten.“ Die Berleb. V. ſagt, nur die eine Seite ins Auge faſſend: „Es gehen hie und da neue Blumen auf und fängt an zu grünen, wo es dürre war. Das junge Gras geht auf, und das alte vergeht. Man ſieht allenthalben einen wunderbaren Anfang zum Guten.“ — „Die Zeit des Lobgeſanges kam heran.“ Wenn die Blüthen erſcheinen im Lande, ſo erweitert ſich die Menſchenbruſt zu frohem Geſange. Berleb.: „Die Zeit, da das neue Lied ſoll geſungen und gehört werden.“ Das זמיר kommt in einer Reihe von Stellen vor, der Singul. in Jeſ. 25, 5, der Plur. זמירות in 2 Sam. 23, 1.

Jeſ. 24, 16. Hi. 35, 10. Pſ. 119, 54. Von dieſen Stellen dürfen wir die unſrige nicht losreißen, wie diejenigen thun, die hier an den Geſang der Vögel denken. Das זמיר ſteht überall nicht von dem Geſange oder Liede überhaupt, ſondern von dem Liede im höheren Tone, dem kunſtvollen feierlichen Lobgeſange, und dieſen kann es auch nach ſeiner Abſtammung nur bedeuten, vgl. über die Wurzel זמר, putzen, zieren, ſchmücken, m. Comm. z. d. Pſalmen zweite Ausg. 4 S. 538. Am nächſten kommt Jeſ. 24, 16: „von dem Ende der Erde hören wir Lobgeſänge: Zierde dem Gerechten", wo das זמירות wie hier von den Lobgeſängen gebraucht wird, wie ſie in der Meſſianiſchen Zeit ertönen. Die neuteſtamentliche Parallele für unſere St. iſt Epheſ. 5, 19. 20: „Und redet untereinander von Pſalmen und Lobgeſängen und geiſtlichen Liedern, ſinget und ſpielet dem Herrn in euren Herzen. Und ſaget Dank allezeit für Alles Gott und dem Vater, in dem Namen unſeres Herrn Jeſu Chriſti." — „Und die Stimme der Turteltaube ward gehört in unſerem Lande." Das Land Canaan iſt der gemeinſchaftliche Beſitz des himmliſchen Salomo, und ſeiner Braut, der Tochter Zion. Daraus erklärt ſich das: in unſerm Lande. Die Turteltaube erſcheint als das Bild der Sanftmüthigen, oder der Gemeinde Gottes in ihrer wehrloſen Sanftmuth in Pſ. 74, 19: „Gieb nicht dem Gierleben deine Turteltaube", d. h. der Raubſucht der Feinde ähnlich der der wilden Thiere, denen die unſchuldige, wehrloſe und ſchüchterne Taube rettungslos hingegeben iſt. *) Was es mit der Stimme der Tur-

*) Wie angemeſſen das Symbol iſt, das erhellt aus dem, was Curzon, Beſuche in den Klöſtern der Levante S. 87 ff. der deutſchen Überſ. von den Turteltauben in Ägypten ſagt: „Jeder Ägypten Bereiſende iſt mehr oder weniger Jagdliebhaber, denn die unendliche Menge von Vögeln muß die Trägſten und Tiefſinnigſten in Verſuchung führen, auf die Vogeljagd zu gehen. Ich hatte alle Arten von Vögeln und wilden Thieren geſchoſſen, vom Krokodile bis zur Schnepfe; und unter anderm Vogelwilde auch Maſſen von Turteltauben; da dieſe hübſchen kleinen Vögel ſehr zahm ſind und nie

jetzt zurückkehrenden Heiles. Wir haben dort die Ausdeutung der symbolischen Darstellung in unserer St. Als Symbol *sittlicher* Zustände erscheint der Winter, der sich hier auf das *Ergehen* bezieht, in Joh. 10, 22. Das: es war Winter, sagt dort nach der Weise dieses Evangeliums mehr, als es auf den ersten Anblick zu sagen scheint. Daß das Fest der Tempelweihe in den Winter fiel, wußte Jeder. Winter draußen, Winter in den Herzen, trotz der Enkänien. Die Worte bereiten die folgende winterliche Scene vor. Der *Regen*, der in Palästina mit dem Winter noch enger verbunden ist als bei uns, erscheint als Bild der Trübsale in Jes. 4, 6, wo es von der Messianischen Zeit heißt: Und eine Hütte wird sein zum Schatten bei Tage vor der Hitze, und zur Zuflucht und zum Versteck vor Wetter und Regen. Ebenso in Matth. 7, 24. 25. In der Regenzeit kann man nicht draußen stehen, Esr. 10, 13.

V. 12. „Die Blumen wurden gesehen im Lande." Die Blumen sind Symbol des Blühens und Gedeihens im Reiche Gottes, das sich in doppelter Weise äußert, in der innerlichen Beschaffenheit seiner Glieder und in dem äußeren Heile, das ihnen zu Theil wird. Vgl. Hos. 14, 6: „seyn werd' ich wie der Thau Israel, sprossen wird er wie die Lilie." Jes. 27, 6: „In Zukunft soll Wurzel schlagen Jakob, blühen und sprossen Israel, und voll werden der Erdboden von Früchten." Die Verleb. V. sagt, nur die *eine* Seite ins Auge fassend: „Es gehen hie und da neue Blumen auf und fängt an zu grünen, wo es dürre war. Das junge Gras geht auf, und das alte vergeht. Man sieht allenthalben einen wunderbaren Anfang zum Guten." — „Die Zeit des Lobgesanges kam heran." Wenn die Blüthen erscheinen im Lande, so erweitert sich die Menschenbrust zu frohem Gesange. Verleb.: „Die Zeit, da das neue Lied soll gesungen und gehört werden." Das זמיר kommt in einer Reihe von Stellen vor, der Singul. in Jes. 25, 5, der Plur. זמירות in 2 Sam. 23, 1.

Jeſ. 24, 16. Hi. 35, 10. Pſ. 119, 54. Von dieſen Stellen dürfen wir die unſrige nicht losreißen, wie diejenigen thun, die hier an den Geſang der Vögel denken. Das זמיר ſteht überall nicht von dem Geſange oder Liede überhaupt, ſondern von dem Liede im höheren Tone, dem kunſtvollen feierlichen Lobgeſange, und dieſen kann es auch nach ſeiner Abſtammung nur bedeuten, vgl. über die Wurzel זמר, putzen, zieren, ſchmücken, m. Comm. z. d. Pſalmen zweite Ausg. 4 S. 538. Am nächſten kommt Jeſ. 24, 16: „von dem Ende der Erde hören wir Lobgeſänge: Zierde dem Gerechten", wo das זמירות wie hier von den Lobgeſängen gebraucht wird, wie ſie in der Meſſianiſchen Zeit ertönen. Die neuteſtamentliche Parallele für unſere St. iſt Epheſ. 5, 19. 20: „Und redet untereinander von Pſalmen und Lobgeſängen und geiſtlichen Liedern, ſinget und ſpielet dem Herrn in euren Herzen. Und ſaget Dank allezeit für Alles Gott und dem Vater, in dem Namen unſeres Herrn Jeſu Chriſti." — „Und die Stimme der Turteltaube ward gehört in unſerem Lande." Das Land Canaan iſt der gemeinſchaftliche Beſitz des himmliſchen Salomo, und ſeiner Braut, der Tochter Zion. Daraus erklärt ſich das: in unſerm Lande. Die Turteltaube erſcheint als das Bild der Sanftmüthigen, oder der Gemeinde Gottes in ihrer wehrloſen Sanftmuth in Pſ. 74, 19: „Gieb nicht dem Gierleben deine Turteltaube", d. h. der Raubſucht der Feinde ähnlich der der wilden Thiere, denen die unſchuldige, wehrloſe und ſchüchterne Taube rettungslos hingegeben iſt. *) Was es mit der Stimme der Tur-

*) Wie angemeſſen das Symbol iſt, das erhellt aus dem, was Curzon, Beſuche in den Klöſtern der Levante S. 87 ff. der deutſchen Überſ. von den Turteltauben in Ägypten ſagt: „Jeder Ägypten Bereiſende iſt mehr oder weniger Jagdliebhaber, denn die unendliche Menge von Vögeln muß die Trägſten und Tiefſinnigſten in Verſuchung führen, auf die Vogeljagd zu gehen. Ich hatte alle Arten von Vögeln und wilden Thieren geſchoſſen, vom Krokodile bis zur Schnepfe; und unter anderm Vogelwilde auch Maſſen von Turteltauben; da dieſe hübſchen kleinen Vögel ſehr zahm ſind und nie

ren Munterkeit, Michaelis: similis sponsi alacritas et exsequendi celeritas atque facilitas. — „Siehe er ſtehet hinter unſerer Wand, blicket durch die Fenſter, blühet durch die Gitter.“ In dem unſerer Wand, tritt die wirkliche Vielheit hinter der ideellen Einheit hervor. Es gilt von der Tochter Zion das: „ich bin eingeſchloſſen und gehe nicht aus“, Pſ. 88, 9. (Vgl. Klagel. 3, 7: „er hat mich ummauert und ich gehe nicht aus“, V. 9: „er hat meine Wege vermauert mit Quaderſteinen“, Hi. 31, 34.) Der Winter hat ſie in das Haus gebannt und hält ſie in demſelben belagert: die Bedrängung durch die Weltmacht hält ſie eingeengt. Da kommt plötzlich ihr Bräutigam und kündigt ihr draußen ſtehend und durch die mit Gittern verſehenen Fenſter hereinſehend an, daß ihre lange und bange Haft zu Ende iſt, daß die Erlöſung nunmehr herannaht. Welch eine frohe Botſchaft die, daß „nach den Wintertagen“ der Frühling gekommen iſt, und wie lieblich der Bote, der ſie bringt! — Der Bräutigam „blicket durch die Fenſter, blühet durch die Gitter.“ Das נצץ heißt in Hiph. nur blühen, auch in Pſ. 132, 18: „über ihm ſoll blühen ſeine Krone“, Jeſ. 27, 6. Hier ſteht es von der Erſcheinung lieblich gleich einer Blume. *) Mit ganz ähnlicher Prägnanz, mit der er hier von dem Blühen durch das Gitter redet, ſagt Salomo in Pſ. 72, 16: „hervorblühen werden ſie aus der Stadt wie das Gras der Erde.“

V. 10. Man hat hier ſo wenig wie anderwärts Grund, dem ענה eine andere Bedeutung aufzudringen, wie die des Antwortens. Der Bräutigam antwortete (Michaelis: wie die Braut zuerſt hier im Allgemeinen, und nachher mehr im Beſon-

*) So ſchon Michaelis: roseum suum vultum instar floris jucundissimi per retia cancellorum ostendens, aut jucundissimo aspectu conspiciendum se praebens. Sicut etiam apud nos nobiliores frutices, vitis, esminus, caprifolium, et id genus alia, ante fenestras plantari solent, ut cancellos percurrant et aspectum reddant jucundiorem.

deren ſagt) auf die Fülle der Fragen, die ſich ihm entgegendrängten (Michaelis: ad remissa suspiria mea et tacitas preces): Iſt der rauhe Winter nicht endlich vorüber? Werde ich nicht bald aus meiner Haft befreit werden? Iſt die Zeit noch nicht da, da die Blumen geſehen werden im Lande? Wird der Herr nicht bald in meinen Mund ein neues Lied geben, ein Lob für unſeren Gott. Zu dem: meine Freundin, bemerkt Coccejus: „meine Genoſſin, die ich liebe, wie mich ſelbſt, die mir verbunden iſt in Allem, im Kreuze, im Dienſte, im Reiche und der Herrlichkeit.“ Und zu dem: meine Schöne, Michaelis: „In dieſem Worte iſt ein Troſt für diejenigen, die ſich nicht genügen, indem ſie es verſuchen, ihre Schuldigkeit zu thun.“

V. 11. Der Winter und der Regen iſt hier Bild der Trübſale und Gerichte, ebenſo wie in C. 1, 6 der Sonnenbrand. In Pſ. 121, 6 werden Hitze und Kälte als Bezeichnung der Anfechtungen miteinander verbunden: „Bei Tage wird dich die Sonne nicht ſchädigen, noch der Mond bei Nacht.“ Der Mond erſcheint hier als der Beherrſcher der Nacht, dem alles angehört, was unter ſeiner Herrſchaft geſchieht. Der Winter iſt auch in dem gelobten Lande wohl geeignet zum Bilde der Anfechtungen und Trübſale, er bannt auch dort in das Haus, weil man es im Freien nicht aushalten kann. Von dem Winter in der beſonders warm gelegenen Einſenkung Jerichos ſagt Ritter in der Erdkunde 15, 1 S. 517: „Seetzen fand es am 8. Januar in Jericho regnicht, und dabei wehten kalte heftige Winde, ſo daß man im ſchlecht geſchützten Zelte des Scheich Achmed, in dem kein Feuer angezündet werden konnte, ſich des Zitterns nicht erwehren mochte. Der Wirth des Zeltes ging im Schaafpelz einher; ein altes Kameel fand aus Kälte vor dem Zelte ſeinen Tod. An dieſem Tage fiel hier der erſte Schnee.“ In Pſ. 147, 15—18 erblickt der S. in Schnee, Reif und Froſt ein Abbild der nunmehr überſtandenen Leidenszeit, in dem Frühling, V. 18, ein Abbild des

was übrigens auch unſere Stelle an ſich ſchon gebieteriſch verlangt: denn mit der Taube in den Zufluchtſtätten des Felſens, in dem Schirme der Klippe, quälen ſich die Vertheidiger der buchſtäblichen Erklärung vergeblich ab, und keiner von ihnen hat etwas Wahrſcheinliches oder nur Erträgliches vorzubringen gewußt. Die Tochter Edoms dünkte ſich ſicherer zu ſein, wie die Tochter Zion. Im Vertrauen auf ihre hohen und unzugänglichen natürlichen Felſen ſah ſie herab auf die Gemeinde des Herrn, welche die Hoffnung ihrer Sicherheit gegen die Anläufe der Weltmächte nur auf den geiſtlichen Fels gründete. Obadja und Jeremias kündigen an, daß der Erfolg dieſe thörichte Einbildung der Tochter Edom beſchämen, dagegen das Vertrauen Iſraels auf ſeinen geiſtlichen Fels rechtfertigen wird. — An die Taube in der Geborgenheit des Felſens wird die Aufforderung gerichtet: „Laß mich ſehen dein Angeſicht, laß mich hören deine Stimme.“ Man hat fälſchlich angenommen, daß der Bräutigam im Vorhergehenden die Braut auffordere, mit ihm ins Freie zu gehen. Es findet ſich dort nur die Ankündigung, daß es ihr jetzt freiſtehe die enge Behauſung zu verlaſſen, in welche der Winter ſie eingeſchloſſen, und die Aufforderung ſich dieſer Freiheit zu bedienen. Was der Bräutigam für ſich von ihr verlangt, das iſt erſt in unſerm V. enthalten, gegen den die vorige Anrede dadurch abgegrenzt iſt, daß ihr Ende zum Anfang zurückkehrt. Sie ſoll ihm ihr liebliches Angeſicht zeigen und ihre ſüße Stimme hören laſſen. Das thut ſie in V. 15 — 17. Nur indem er das Verhältniß dieſer V. zu dem unſrigen nicht erkannte, konnte Döpke behaupten: „So viel iſt gewiß, die Jungfrau erſcheint nicht, und der Geliebte entfernt ſich wieder.“ Eine Auffaſſung, die ein ſolches Reſultat ergibt, ſpricht ſich ſelbſt das Urtheil. Es liegt am Tage, daß nur diejenige Auffaſſung befriedigen kann, nach der die Braut im Folg. der Aufforderung: laß mich ſehen dein Antlitz, laß mich hören deine Stimme, entſpricht. Denn dies-

seits von C. 5, 2 ist von Seiten der Braut alles nur Liebe und Hingabe.

V. 15. Die Aufforderung die Füchse zu fangen ist für die Vertheidiger der buchstäblichen Auffassung ein Knoten, mit dessen Lösung sie sich vergeblich abmühen. In völliger Verzweiflung bemerkt Magnus: „Daß dieß Fragment nicht in das dritte Lied, wo es jetzt steht, paßt, lehrt der oberflächlichste Blick. Ebenso deutlich zeigt sich, daß es auch zu keinem anderen Stücke unserer Sammlung gehören konnte.“ Dagegen bei der geistlichen Auffassung tritt uns der Sinn sogleich in durchsichtiger Klarheit entgegen. Die Braut folgt hier der Aufforderung ihre Stimme hören zu lassen, und zwar also, daß durch das was sie spricht Bestätigung erhält, was der Bräutigam zur Begründung dieser Aufforderung spricht: „denn deine Stimme ist süß.“ Sie redet nicht bloß, sie redet Solches, was lieblich und dem Bräutigam angenehm ist, Solches, was mit der Willigkeit ihr Angesicht zu zeigen Hand in Hand geht, was voraussetzt, daß sie dabei mit zärtlichem Blicke den Bräutigam ansah. Die Anrede ist nicht an bestimmte Personen gerichtet, wer es thut ist gleich, wenn es nur überhaupt geschieht. Das uns weist darauf hin, daß es gleich sehr im Interesse der Braut und im Interesse des Bräutigams liegt, daß die Füchse gefangen werden. Bei den Füchsen wird in der Schrift nicht wie im heidnischen Alterthum die List ins Auge gefaßt, sondern sie kommen überall als solche in Betracht, die in Wüstungen hausen und am Verwüsten und Zerstören ihren Gefallen finden. So in Klagel. 5, 18: „wegen des Berges Zion, der verwüstet ist, Füchse laufen umher auf ihm,“ Neh. 3, 35 (4, 3). Den eigentlichen Schlüssel für unsere St. bildet Ezech. 13, 4: „Wie die Füchse in den Wüstungen, also sind deine Propheten Israel.“ Der Zusatz: in den Wüstungen oder Ruinen erläutert sich aus V. 5. Juda war damals eine geistliche Wüstung, befand sich in einem traurigen herabgekom-

menen Zuſtand. Die Vergleichung mit den Füchſen bezieht ſich nach V. 4 — 6 auf die verderbliche Wirkſamkeit. Hiernach ſind die Füchſe Bild der Feinde des Reiches Gottes. Die Braut fürchtet, daß dieſe die lieblichen Hoffnungen vernichten mögen, die ihr ſo eben in Ausſicht geſtellt waren, und zeigt durch dieſe Furcht, wie theuer dieſe Hoffnungen ihrem Herzen ſind. Die bange Ahndung, die ſie hier ausſpricht, iſt theilweiſe in Erfüllung gegangen. Die Füchſe ſind nicht gefangen worden und haben den Weinberg Iſraels verwüſtet, ſo daß die Blüthe ſeiner Weinſtöcke gelogen hat. In bedeutungsvoller Weiſe ſpielt der Herr auf unſere St. an bei Lucas in C. 13, 31. 32: „An demſelben Tage kamen etliche Phariſäer und ſprachen zu ihm: hebe dich hinaus und gehe von hinnen, denn Herodes will dich tödten. Und er ſprach: „gehet hin und ſaget demſelben Fuchs“ u. ſ. w. Nach Bengel ſoll Herodes hier ein Fuchs genannt werden „wegen der Liſt und heuchleriſchen Furchtſamkeit.“ Aber von Liſt findet ſich hier keine Spur. Auch ſonſt führt nichts darauf, daß die Liſt für Herodes charakteriſtiſch geweſen. Und in keiner andern Stelle der Schrift erſcheint der Fuchs als Symbol der Liſt. Die Benennung kann ſich nur beziehen auf das, was unmittelbar von Herodes geſagt worden, daß er Jeſum tödten wollte. Ein ſolcher Zuſammenhang findet nur dann ſtatt, wenn wir auf die Stelle des Hohenliedes zurückgehen: ſaget dieſem Verwüſter des Weinberges Gottes. — Die kleinen Füchſe, die trotz ihrer Kleinheit große Verwüſtungen anrichten können, wie man das an dem Beiſpiele des ſo erbärmlichen und doch ſo verderblichen Rationalismus ſehen kann, und die man deshalb nicht außer Acht laſſen darf, auf deren Austilgung mit der Waffe des Wortes Gottes man ſorgfältig bedacht ſeyn muß. Das Verderben der Weinberge darf ja nicht in unzeitigen Reminiscenzen auf das Verzehren der Trauben beſchränkt werden, ſondern man muß hinzunehmen, daß ſie, die ſchützenden Mauern

unterwühlen, durch ihre Gruben die Weinstöcke an der Wurzel beschädigen, die Stöcke und besonders die jungen Triebe benagen. — Das: und unsere Weinberge stehen in Blüthe, weist darauf hin, wie traurig es wäre, wenn jetzt grade den Füchsen freier Spielraum gewährt würde. Je erfreulicher die Aussichten im Reiche Gottes sind, desto dringender werden dadurch seine Diener zum Eifer im Fangen der Füchse aufgefordert.

V. 16. Wird die Aufforderung die Füchse zu fangen richtig verstanden, so schließt sich das: Mein Geliebter ist mein und ich bin sein, leicht und einfach an. Die Füchse wollen das Liebesband zwischen dem Bräutigam und der Braut zerfressen. Zu dem: der unter den Lilien weidet, bemerkt Delitzsch: „Die Stätte und Umgebung, wo er sein Tagewerk hat, entspricht seinem Wesen, welches ganz Schönheit und Liebe ist.“ Die Lilien sind in Ps. 45 die lieblichen Jungfrauen, deren Vermählung mit dem Könige der Ps. feiert. Als Erklärung dient dort das: die Geliebten. Die Braut nennt sich hier in C. 2, 1: eine Lilie der Thäler, vgl. V. 2. Nur nach dieser geistlichen Auffassung steht das: der unter den Lilien weidet, im inneren Zusammenhange mit dem: mein Geliebter ist mein und ich bin sein. Dem sachlichen Gehalte nach stimmt das: der unter den Lilien weidet, überein mit Joh. 10, 14: „Ich bin ein guter Hirte und kenne die meinen und bin bekannt den meinen.“

V. 17. Daß wir hier eine abschließende Formel vor uns haben, zeigt die Vergleichung von C. 4, 6. 8, 14. Die Braut nimmt hier Abschied auf Wiedersehen. Die Erscheinung des Bräutigams hier gehört nicht der äußeren Wirklichkeit an: hier wird im Geiste vorgebildet, was dereinst in die äußere Wirklichkeit eintreten sollte. Der Bräutigam soll sich entfernen wie er gekommen, über die Berge, vgl. V. 8, bis dereinst die trübe Leidenszeit anbricht. Dann soll er in wahrhaftiger Erscheinung wiederkehren. — Statt: bis der Tag kühle werde, heißt es

eigentlich: bis der Tag wehet. „Das Wehen des Tages für den Abend, weil im Orient am Abend ein kühler und erfrischender Wind zu wehen pflegt.“ Was durch den Abend bedeutet wird, erkennen wir aus dem gleich folgenden V., C. 3, 1, wo durch die Nächte die trübe Leidenszeit bezeichnet wird: es ist kein zufälliges Zusammentreffen, es ist Absicht, daß der Anfang des neuen Abschnittes Licht wirft auf den Schluß des unsrigen. Nach C. 3, 8 gewährt die Vermählung mit dem himmlischen Bräutigam Schutz gegen Schrecken in den Nächten des Unglückes. Daß der höchsten Erhöhung seines Stammes und in ihm der Gemeinde Gottes die tiefste Erniedrigung vorangehen, daß das Licht aus der Höhe in dichte Finsterniß hineinscheinen werde, wurde schon von David klar erkannt. Aus dem Gegensatze schließen wir, daß die Erscheinung des Bräutigams hier in der Morgenfrühe erfolgte. Die Zeit Davids und Salomos, der diese Erscheinung des Bräutigams im Geiste angehört, war der Morgen der Gemeinde Gottes. — — „Und die Schatten fliehen.“ Eine zweite Bezeichnung der Abendzeit: die Schatten fliehen, wenn sie bei Untergang der Sonne immer länger werden und bald ganz verschwinden. Angespielt wird auf Ps. 102, 12: „meine Tage sind wie ein geneigter Schatten“, ein solcher, der bereits seinem Untergange entgegengeht, und Ps. 109, 23: „wie ein Schatten, wenn er sich neiget, muß ich dahin fahren,“ wo David das tiefe Herabsinken, welches seinem Geschlechte und in ihm der Gemeinde Gottes bevorstand, unter dem Bilde des fliehenden Schattens dargestellt hatte. Von den Jüngern zu Emmaus heißt es in Luc. 24, 29: „Und sie nöthigten ihn und sprachen: bleibe bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneiget.“ Durch eine wahrscheinlich unbewußte Reminiscenz spielen sie auf unsere Stelle an. Die Beziehung auf sie ist tiefer, als wie sie es selbst fassen mochten. Sie sind der Typus ihres Volkes, dessen Sonne bereits im Untergehen war. — Die Scheideberge

sind die Berge, welche den Bräutigam und die Braut von einander trennen. Das V. בתר kommt in der Bedeutung von einander theilen vor in 1 Mos. 15, 10 und ebenso auch im Arabischen. Das Nom. בתר in der Bed. Theilung, Trennung, und dann pars dissecta ebendaselbst. Die Erkl.: die durchklüfteten oder die zackigen Berge, ist ebenso wenig sprachlich begründet, als sie einen im Zusammenhange passenden Sinn gibt. — Die Aufforderung: kehre um u. s. w. ist nicht im Sinne des Wunsches, sondern des Zugeständnisses zu fassen. Die Tochter Zion ist zufrieden, wenn ihr Bräutigam nur bei ihr ist in der Zeit, da sie seiner am meisten bedarf. Sie willigt ein in Gottes Willen, der ihr vor der Vereinigung noch eine lange Trennung auferlegt. Daß ihr diese ergebene Stimmung nicht immer eigen blieb, daß ihr nachher die Trennung doch zu lange währte, zeigt der folgende Abschnitt.

K. 3, 1—5.

V. 1. Auf meinem Lager in den Nächten
Sucht' ich den meine Seele liebt.
Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht.

V. 2. Ich will doch aufstehen und in der Stadt umgehen
Auf den Gassen und auf den Straßen,
Will suchen den meine Seele liebt.
Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht.

V. 3. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehen.
Habt ihr gesehen, den meine Seele liebt?

V. 4. Kaum war ich weggegangen von ihnen,
Da fand ich, den meine Seele liebt.
Ich erfaßte ihn und will ihn nicht lassen

Bis daß ich ihn gebracht in meiner Mutter Haus
Und in die Kammer meiner Gebährerin.
V. 5. Ich beschwöre euch ihr Töchter Jerusalems
Bei den Rehen oder bei den Hinden des Feldes,
Daß ihr nicht wecket und daß ihr nicht aufweckt
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt.

In V. 1—4 haben wir eine doppelte Sieben der Glieder, die erste getheilt durch die drei und vier, die zweite durch die zwei und fünf. In dem Schlußverse kommt auf jeden Vers der Hauptmasse ein Glied. Die Fünfzahl der Verse weist auf eine spätere Ergänzung hin, da die Fünf überall die Signatur des Halben, Unvollendeten ist, und diese Ergänzung liegt vor in dem folgenden Abschnitt.

In den dunklen Nächten des Elendes sehnt sich Zion nach dem Heilande, „daß er erscheine denen, die da sitzen in Finsterniß und Schatten des Todes und richte die Füße auf den Weg des Friedens", d. h. des Heiles, Luc. 1, 79. Da der Bräutigam verziehet zu kommen, so versucht es die Tochter Zion in ihrer Unruhe das Messianische Heil auf eigne Hand herbeizuziehen durch weltliches aufrührerisches Getreibe. Vergeblich! Was sie sucht, das findet sie nicht, wohl aber finden *sie* die himmlischen Wächter. Zuletzt aber, nachdem sie gelernt hat, daß mit ihrer Kraft nichts gethan ist, erscheint plötzlich der Bräutigam.

Die Unhaltbarkeit der buchstäblichen Erklärung liegt bei diesem Abschnitte auf der Oberfläche. Ihre eignen Vertheidiger haben uns die Mühe erspart, ihre Blößen aufzudecken und ihre Unmöglichkeit nachzuweisen.

Döpke sagt: „Das Aufstehen der Jungfrau und ihr nächtliches Umherirren erscheint hier ganz unmotivirt. Daß sie ihn nicht bei sich in ihrem Bette findet, ist ja gar kein Grund

ihn aufzusuchen, da sie unmöglich schon daran gewöhnt sein konnte ihn immer bei sich zu haben, weil in V. 4 nicht undeutlich hervortritt, daß sie noch nicht vermählt war. — — Wo sind denn in dem Gemache ihrer Mutter die Töchter Jerusalems, die sie stören konnten?"

Magnus: „Sie dachte, ich will ihn auf den Straßen und Märkten der Stadt suchen. Sie setzte also voraus, der Geliebte treibe sich höchst wahrscheinlich (in den Nächten) auf den Straßen umher. Er muß dies daher öfter gethan haben, ja da sie gleich von selbst darauf fiel, zur Angewohnheit gehabt haben." „Sie fand ihn auch wirklich und brachte ihn in das Haus ihrer Mutter." Dieß sey entschieden anstößig. „Was hier geschieht, kann bei vernünftigen Menschen unmöglich so geschehen."

Delitzsch: „Als äußere Wirklichkeit läßt sich, was sie erzählt, durchaus nicht begreifen. — — Wie ist dieses nächtliche Suchen bei aller Stärke der Liebe mit der jungfräulichen Zucht vereinbar? Welches ist die ihrer Wohnung nahe Stadt, wo sie ihn suchen und zu finden hoffen konnte? Wie kann sie bei den Wächtern dieser Stadt Kenntniß dessen, den ihre Seele liebt, voraussetzen? Vor diesen Fragen, die sich in viele andere spalten, zerrinnt die äußere Wirklichkeit des Erzählten."

Mehrere haben nun gemeint allen Schwierigkeiten durch die Annahme eines Traumes zu entrinnen. So sagt Ewald: „Da fällt ihr ein Traum ein. Diesen erzählt sie nun auch völlig wie einen Traum, so abgerissen, so verwirrt, so ohne Ende und Ziel. — — Und dadurch schwinden alle Schwierigkeiten, Zweifel, Einwürfe gegen diese Stelle. Delitzsch: „Im Traum kann sie ihren Geliebten auch des Nachts vermissen, als wäre er schon ihr Gemahl, der mit ihr das Lager theilt."

Die Traumhypothese ist aber selbst nichts als ein angenehmer Traum. Magnus, der sich lieber zur Anwendung der desperatesten Mittel entschließt, über die wir kein Wort verlieren

wollen, sagt von ihr: „Endlich ist auch die Traumansicht ungenügend, weil Niemand Unsinn, selbst nicht in der Form des Traumes, dichten wird, und weil auch sonst nirgends eine Andeutung vorkommt, daß von einem Traum die Rede ist.“

Nur die äußerste Verlegenheit konnte es übersehen, daß kein vernünftiger Mensch Träume erzählt ohne alle Bemerkung, daß es Träume sind, daß abgeschmackte Träume zu erzählen, von denen heimgesucht zu werden schon Leiden genug für die Adamskinder ist, zu allen Zeiten als Abgeschmacktheit gegolten hat, daß unanständige Träume zu erzählen den Erzähler mit gleicher Schuld belastet, wie die begangene Unanständigkeit.

V. 1. Den Commentar zu diesem V. liefern die beiden ersten Capp. des Lucas. Wie ist da alles so voll von Sehnsucht nach dem Heilande, von jubelndem Frohlocken, da er geboren ist! Aus dem A. T. vergleiche man z. B. das neunte Cap. des Jesaias. Wie ist das Herz des Propheten von froher hüpfender Freude erfüllt, da er das große Licht schaut, welches denjenigen aufgeht, die in Finsterniß und Schatten des Todes sitzen, da er, aus der dunklen Gegenwart in die sonnenhelle Zukunft entrückt, ausrufen kann: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben.“ — Die Tochter Zion sucht in den Nächten den ihre Seele liebt. Es ist nicht, wie die Vertheidiger der buchst. Erkl. dieß gern möchten, von einer Nacht die Rede, sondern von den, langen und bangen, Nächten. Der Nacht ist der Schmerz verwandt, in ihr fühlt er sich in seinem Elemente, in ihr erreicht er seine höchste Höhe. An zahlreichen Stellen des A. T. wird daher der Schmerz und die Klage vorzugsweise der Nacht zugetheilt. So heißt es z. B. in Ps. 77, 3: „In der Zeit meiner Noth such ich den Herrn, meine Hand ist Nachts ausgeschüttet und läßt nicht ab, meine Seele will sich nicht trö-

sten lassen." In Ps. 119, 54: „Ich gedenke in der Nacht an deinen Namen, Herr." In Jes. 26, 9: „Mit meiner Seele verlang ich nach dir in der Nacht, und mit meinem Geiste in meinem Inneren such ich dich." In Hi. 7, 3: „Nächte des Elendes hat man mir zugezählt." In Klagel. 1, 2: „Sie weinet des Nachts, daß ihr die Thränen über die Backen laufen." In Klagel. 2, 19: „stehe auf und klage in der Nacht zu Anfang der Nachtwachen, schütte wie Wasser aus dein Herz vor dem Angesichte des Herrn." Von dieser Anschauung der Nacht aus setzt die Phantasie, wo sie sich mit zukünftigem Heil oder Unheil beschäftigt, das erstere gern mit dem Morgen, das letztere mit der Nacht in Verbindung. In meinem Comm. zu Ps. 59, 17: „ich aber will besingen deine Stärke und rühmen am Morgen deine Huld", wurde bemerkt: „Der Morgen wird nicht selten in Verbindung mit dem Heile gesetzt, vgl. z. B. Ps. 90, 14. 92, 3. 143, 8, weil er ein Bild desselben abgibt, vgl. 2 Sam. 23, 4, wo David das Heil der Zukunft also bezeichnet: und wie das Licht des Morgens, da die Sonne aufgeht, ein Morgen ohne Wolken, Hi. 11, 17: jetzt bist du finster, dann wirst du wie der Morgen seyn. Die Phantasie, mit Bildern des zukünftigen Glückes beschäftigt, wird mit besonderer Vorliebe bei dem Morgen verweilen und ihn sich als die Zeit des einbrechenden Heiles vorstellen. Den Feinden theilt der S. den Abend und die Nacht zu, weil ihr Loos ein Nachtstück; er selbst aber singt am Morgen Gottes Lob, weil sein Schicksal ein Morgen ist." Die letzte Stufe endlich nehmen die Stellen der Schrift ein, in denen durch die Nacht gradezu die Zeit der Heilslosigkeit bezeichnet wird, wie sie eintritt, sobald die Gnade sich zurückzieht. An diese Stellen schließt die unsrige sich unmittelbar an. So ist die Nacht unzweifelhaft die Nacht des Elendes in Jes. 21, 11: „Hüter ist die Nacht schier hin." Ebenso in Micha 3, 6, wozu Michaelis: „Nacht und Finsterniß bedeuten das schwarze Dunkel

des Unglückes." Das ganze Gemälde dort ist ein Nachtstück. Hiob klagt in C. 17, 12: „Tag ward gewandelt in Nacht." In Apoc. 21, 25. 22, 5 heißt es von dem neuen Jerusalem, da für die Tochter Zion die Tage der Trauer zu Ende seyn werden: „und Nacht wird dort nicht seyn," vgl. m. Comm. z. d. St. Auch in Ps. 104, 20. 21: „Machest du Finsterniß und wird es Nacht, da regen sich alle Thiere des Waldes. Die Löwen brüllend nach Raub, und zu suchen von Gott ihre Speise" bildet die Nacht die über die Kirche einbrechende Nacht des Elendes ab, in der der Welt und ihrer grausamen Tyrannei Macht über sie gegeben wird. Nicht umsonst wurde der Heiland in der Nacht geboren. — Das Lager ist der Ort der Nachtgedanken, vgl. Ps. 4, 5. Hos. 7, 14: „sie heulen auf ihren Lagern," Ps. 6, 7: „ich bin müde von Seufzen, feuchte in jeder Nacht mein Bette, mit meinen Thränen überschütt' ich mein Lager," Ps. 149, 5: „Frohlocken mögen die Frommen in Ehren, jubeln auf ihren Lagern," wo früher in der nächtlichen Einsamkeit der Kummer über ihren Schmerz sie verzehrte. Zion liegt dort einsam und verlassen, der Schmerz und die Sehnsucht nach dem Geliebten lassen sie nicht schlafen, vgl. Ps. 102, 8, wo David in der Voraussicht der zukünftigen tiefen Erniedrigung seines Stammes klagt: ich wache und bin wie ein einsamer Vogel auf dem Dache, Ps. 77, 5, wo die Tochter Zion sagt: du hältst fest durch die Nachtwachen meine Augen. — „Ich suchte ihn und ich fand ihn nicht." In dem himmlischen Salomo sollte der Tochter Zion die Ehre des Herrn offenbar werden, Jes. 40, 5. Alle Gnaden des Herrn waren für Zion durch 2 Sam. 7 an den Davidischen Namen geknüpft, der in Christo gipfeln sollte. So ist also das: ich suchte und ich fand ihn nicht, hier scheinbar gegen die Grundst. 5 Mos. 4, 29. 30: „Und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest ihn, denn du wirst ihn suchen von ganzem Herzen und von ganzer Seele. Wenn du in

Noth bist und wenn dich treffen alle diese Dinge am Ende der Tage, so kehrest du zurück zu dem Herrn deinem Gotte und höre st seine Stimme." Allein ein solcher Widerspruch würde nur dann vorliegen, wenn das Nichtfinden ein definitives wäre, Unser Abschnitt aber mündet später mit dem: da fand ich den meine Seele liebt, in die Grundst. ein. Das temporäre Nichtfinden aber sollte das Heilsverlangen mehren, die Freude über das erschienene Heil verstärken, besonders aber die, wie wir aus V. 2 ersehen, noch mit unreinen Elementen vermischte Sehnsucht reinigen und läutern. Anzunehmen, daß Hoseas in C. 3, 5: „sie suchen den Herrn ihren Gott und David ihren König," auf uns. St. anspielt, liegt um so näher, da sich bei Hoseas andere deutliche und unläugbare Beziehungen auf das Hohelied vorfinden.

V. 2. Nachdem die Tochter Zion lange vergeblich auf ihrem Lager gesucht hat den ihre Seele liebt, hoffend daß er von selbst zu ihr kommen und sie trösten werde in ihrer trostlosen Einsamkeit, spricht sie endlich in der Verzweiflung: ich will doch aufstehen und in der Stadt umgehen, auf den Gassen und auf den Straßen. Der Plur. רחבות kommt nur in der Bed. Straßen vor. Das שוקים, was außer hier in Prov. 7, 8. Koh. 12, 4. 5 vorkommt, ist wahrscheinlich dem Aramäischen entlehnt. Es ist einer Jungfrau höchst unanständig, sich also nächtlicher Weile auf den Straßen herumzubewegen, unter allen Umständen*) und besonders nach den Anstandsbegriffen des Orientes. Das gehört, wie Salomo selbst sagt, Prov. 7, 11, für das Weib im Hurenschmuck, wild und unbändig, deren Füße in ihrem Hause nicht bleiben können. Das sachlich entsprechende ist das unru-

*) In dem l. 31 Cod. de procuratione heißt es nach den annot. über.: mulieres vagari non possunt sine contumelia aut laesione et nota matrimonialis pudoris.

hige und aufrühreriſche Treiben, wodurch Zion in der Ungeduld über die Verzögerung des Heiles daſſelbe mit Gewalt an ſich zu reißen, dem verheißenen Erlöſer die Bahn zu bereiten ſuchte, hoffend daß er erſcheinen werde, ſobald dieß erſt geſchehen. In dem Schreiben des Königes von Perſien in Eſra 4, 19 heißt es: „Und man hat gefunden, daß dieſe Stadt von Alters her wider die Könige ſich empört hat, und Aufruhr und Abfall darin geſchehen iſt.“ Dieſer aufrühreriſche Sinn hatte in den Meſſianiſchen Erwartungen des Volkes ſeinen Grund, wie auch die Heiden dieß erkannten: Judaeos, ſagt Suetonius in dem Claudius C. 25, impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Das unruhige Treiben, mit dem Jeremias und Ezechiel ſo viel zu kämpfen hatten, und welches zuletzt die völlige Zerſtörung von Stadt und Tempel herbeiführte, ging daraus hervor, daß ſie die von Gott beſtimmte Zeit nicht erwarten konnten. Speciell bildet das 29. Cap. des Jeremias den Commentar zu unſ. St. Im Gegenſatze gegen die aufrühreriſche Demagogie, welche das Heil erzwingen wollte, ſtatt in Buße und Glauben ruhig ſein Erſcheinen zu erwarten, heißt es dort in V. 13. 14: „Und ihr ſuchet mich und findet mich, wenn ihr nach mir fragen werdet von ganzem Herzen. Und ich laſſe mich von euch finden, ſpricht der Herr, und kehre zurück zu eurem Gefängniß.“ Im Gegenſatz gegen das Umhertreiben auf den Gaſſen hier ſagt Jeſaias in Cap. 26, 20: „Geh hin mein Volk in deine Kammer und ſchleuß die Thür hinter dir zu, verbirg dich einen kleinen Augenblick, bis der Zorn vorübergeht.“ Und in Cap. 50, 10. 11 ſagt derſelbe zum Schluſſe einer Meſſianiſchen Verkündung: „Wer iſt unter euch, der den Herrn fürchtet, höret auf die Stimme ſeines Knechtes, welcher im Dunkel wandelt und kein Licht ihm: der traue auf den Namen des Herrn und ſtütze ſich auf ſeinen Gott. Wehe euch, die ihr Feuer anzündet, euch umgürtet mit Gluthen, wandelt im Lichte eures Feuers und in den

Gluthen, die ihr angezündet, von meiner Hand wird euch dieses, in Schmerzen werdet ihr daliegen." In dem lichtlosen Dunkel des Elendes, welches über das Volk des Herrn sich ausbreiten wird, soll es stille seyn und hoffen. Überhört es diese Mahnung, sucht es sich selbst zu helfen, so wird die Flamme des Aufruhres diejenigen verzehren, die sie angezündet haben.— „Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht," das ist der traurige Refrain. Wer den himmlischen Salomo finden will, der muß ihn nicht bloß suchen, sondern auch auf die rechte Weise suchen. In strepitu nihil effecit sponsa, das ist ein Satz, der auch für unsere Zeit von großer Bedeutung ist. Nicht von unserm Rennen und Laufen hängt der Fortschritt der Kirche ab, sondern von Gottes Barmherzigkeit, die in Gebet und Flehen mit gesammeltem Gemüthe angerufen werden muß. — In der Erzählung in Luc. 2, 43 ff., wie die Eltern Jesu ihn suchen und nicht finden, liegt das Bild unseres V. unter göttlicher Leitung in Scene gesetzt vor.

V. 3. „Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umgehen." Daß das Finden ein unangenehmes ist, darauf führt der Gegensatz des: ich fand ihn nicht, und: es fanden mich, dann auch die Vergleichung von Cap. 5, 7, obgleich man nicht berechtigt ist, die ganze Härte der Behandlung, wie sie dort vorliegt: „sie schlugen mich, verwundeten mich, nahmen meinen Schleier," hier herüberzunehmen, im Gegentheil solches dort erwähnt wird im Unterschiede von dem Finden hier, was einen milderen Character trägt, obgleich es immer noch empfindlich genug ist. — Die Wächter haben nach C. 5, 7 ein doppeltes Geschäft, in der Stadt umherzugehen, Ruhe und Ordnung haltend, die Unordnung strafend, und die Mauern zu bewachen gegen die äußeren Feinde. Es kann nun keinem Zweifel unterworfen seyn, daß durch den Namen der Wächter hier die heiligen Engel bezeichnet werden. Denn diesen kommen beide den Wäch-

tern beigelegte Geſchäfte zu. Sie ſind es, denen es obliegt, im Innern des Reiches Gottes Polizei zu üben. In Ezech. C. 9 erſcheinen als Vollſtrecker des Gerichtes an dem abtrünnigen Bundesvolke ſieben Engel, an ihrer Spitze der Engel des Herrn, an welche in V. 1 der Ruf ergeht: (kommt herbei, denn) es nahen ſich die Strafen der Stadt. Ihnen kommt es ebenſo zu, die Kirche nach außen zu ſchützen. In 1 Moſ. 28, 12: „ſiehe eine Leiter ſtand auf der Erde, und ihre Spitze reichte bis zum Himmel, und die Engel Gottes ſtiegen herauf und herab auf ihr,“ wird abgebildet, was durch den Dienſt der heiligen Engel an dem ganzen erwählten Geſchlechte und an ſeinen einzelnen Gliedern zu allen Zeiten geſchehen ſollte. Als die Beſchützer der Gottesfürchtigen erſcheinen die Engel in Pſ. 34, 8. 91, 11, als die Richter und Verderber der Böſen, die ſich wider ſie ſetzen, in Pſ. 35, 5. 78, 49. In Sach. C. 1, 7—17 erſcheint der Engel des Herrn umgeben von einem Gefolge niederer Engel als die ſchützende Macht für das Bundesvolk. Auch für den Namen, den die Engel hier führen, laſſen ſich anderweitige Analogien aus der heiligen Schrift anführen. In Pſ. 121, 4 heißt es: „ſiehe nicht ſchläft und nicht ſchlummert der Wächter Iſraels.“ Die Engel ſind nur die Diener dieſes höchſten Wächters. In Apoc. 21, 12 heißt es von dem neuen Jeruſalem, der triumphirenden Kirche: „ſie hatte eine Mauer groß und hoch, ſie hatte zwölf Thore, und auf den Thoren zwölf Engel.“ Dort erſcheinen die Engel grade ſo wie hier als die Wächter der Stadt Gottes. In Jeſ. 52, 8: „Die Stimme deiner Wächter! ſie erheben die Stimme, alleſammt jubeln ſie, denn Aug' in Auge ſehen ſie, wie der Herr gen Zion zurückkehrt,“ erſcheinen die Engel ebenfalls als die Wächter der Stadt Gottes, die von ihrer Mauer ausſchauen, ob ſich Heil oder Unheil, Freund oder Feind ihr naht. Endlich auch der freilich zunächſt dem Sprachgebrauche der Chaldäer angehörende Name עירים für die Engel in Dan. 4, 10. 14. 20

bezeichnet sie als die Wächter über die menschlichen Dinge. — Obgleich die Begegnung der Engel für die Tochter Zion zunächst eine schmerzliche ist, so ist es doch für sie im Allgemeinen eine sehr erfreuliche Thatsache, daß die Wächter ihr noch geblieben sind: auch strafend sind die Wächter ihr ein trostvoller Anblick in der lichtlosen Finsterniß. Daraus erklärt sich die Anrede, die sie an sie richtet, da und trotzdem daß sie von ihnen gestraft wird: habt ihr gesehen den meine Seele liebt. Diese Anrede setzt voraus, daß die Wächter zu dem himmlischen Salomo und also auch zu der Tochter Zion, der er das Heil bringen sollte, im Grunde doch in einem freundlichen Verhältnisse stehen, daß der strafende Ernst, mit dem sie ihrem Umhertreiben auf den Gassen entgegentreten, wie das z. B. in der Chaldäischen Katastrophe geschah, nur die eine Seite ihres Wesens und Berufes zur Offenbarung gelangen ließ. Ein solches Fragen an die Wächter ist jedes auf Gottes specielle Providenz gegründete Gebet in den Nöthen der Kirche. Was es mit solcher Frage auf sich hat, zeigt z. B. Ps. 88 und 89. Ach daß du die Himmel zerrissest und führest herab, so klang es durch Jahrhunderte, bis endlich der Ruf der Wächter ertönte: siehe ich verkündige euch große Freude, die allem Volke widerfahren wird. Denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr in der Stadt Davids, Luc. 2, 10. 11.

V. 4. Maria, wie sie Jesum sucht, vergeblich bei den Engeln nach ihm fragt und dann ihn plötzlich findet, Joh. 20, 14—16, stellt uns in einem lebenden Bilde vor Augen, was hier von der Tochter Zion gesagt wird. Das: suchet so werdet ihr finden, Matth. 7, 7. Luc. 2, 46 bewährt sich zuletzt doch noch an der Tochter Zion, nachdem sie wegen der falschen Art und Weise des Suchens empfindlich gestraft worden. — In dem: ich will ihn nicht lassen, drängt sich die Wirklichkeit hervor. Die in dem: da fand ich, ich erfaßte ihn, anticipirte Zukunft, gibt

ſich als Zukunft zu erkennen. Michaelis: „nach dem Beiſpiele Jacobs in 1 Moſ. 32, 26, der Weiber, Matth. 28, 9, der Jünger, Luc. 24, 29.“ Im Ausdruck erinnert unſere St. an Prov. 4, 13: „ergreife die Zucht, laſſe ſie nicht, bewahre ſie, denn das iſt dein Leben.“ — „Bis daß ich ihn gebracht in meiner Mutter Haus und in die Kammer meiner Gebährerin.“ Das הוֹרָה findet ſich außer hier nur Hoſ. 2, 7, wo es vom Iſraelitiſchen Volke ſteht, und zwar wie hier im Parall. mit אֵם: „denn gehuret hat ihre Mutter, zu Schanden geworden iſt ihre Gebährerin, denn geſprochen hat ſie: ich will nachgehen meinen Buhlen.“ Daß die Tochter Zion in dem Hauſe ihrer Mutter in eheliche Gemeinſchaft mit dem himmliſchen Salomo treten will, zeigt der folg. V. Mutter und Tochter bewohnen daſſelbe Haus. Durch die Mutter wird das Volk nach ſeiner geſchichtlichen Continuität bezeichnet, durch die Tochter, oder die Söhne, nach ſeinem augenblicklichen Beſtande. So in Hoſ. 2, 4: „ſtreitet mit eurer Mutter, ſtreitet, denn ſie iſt nicht mein Weib und ich nicht ihr Mann“, 4, 5: „ich vertilge deine Mutter.“ Zu Jeſ. 50, 1: „ſiehe um eurer Miſſethaten willen ſeyd ihr verkauft und um eurer Frevel willen iſt eure Mutter entlaſſen worden“, gibt Vitringa ſchon ganz das Richtige bemerkend, durch den Namen der Mutter werde das Grundweſen des Volkes bezeichnet: unus idemque populus appellatur, mater quando complexe sumitur, et liberi, respectu singulorum, qui ex populo nascuntur. Populus enim ex populo nascitur. Ita enim est, in omni populo censetur quid esse radicale, quod substantiam et hypostasin ejus faciat, cujus respectu populus civium suorum mater dicitur. In Ezech. 16, 44. 45 heißt es: „die Tochter iſt wie die Mutter. Du biſt deiner Mutter Tochter, welche ihren Mann und ihre Kinder verſtößt.“ Und in Ezech. 19, 2: „was iſt nun deine Mutter, die Löwin, die zwiſchen Löwen ruhte“, was iſt jetzt aus ihr geworden. Hävernick bemerkte zu

dieſer St.: „die Mutter Iſraels iſt das alte Iſrael, die ehemalige Gemeinde in früherem Glanze, in ihrer ſo gefeierten Herrlichkeit.“ Allein die exiſtirte ja jetzt nicht mehr, die Mutter dagegen wird als jetzt noch exiſtirend vorausgeſetzt. Hävernick ſelbſt ſagt: „der Sinn: was iſt doch deine Mutter, nämlich jetzt, verglichen mit früher.“ Die Erklärung H's. paßt auch nicht zu Hoſ. 4, 5, welche St. von ihm ſelbſt als parallel angeführt wird. Schon Calmet macht darauf aufmerkſam, daß die Mutter in dem Hohenliede ſehr zurücktritt. Dieſe Thatſache, aus der er einen unrichtigen Schluß zieht (qui ne pouvoit être plus en vie, car elle ne paroît point du tout dans tout ce cantique) erklärt ſich von ſelbſt, wenn das Verhältniß der Mutter zu der Tochter richtig beſtimmt wird. Das Lebendige und Plaſtiſche fällt dann ganz auf die Seite der Tochter, die Mutter iſt mehr eine perſoniſicirte Abſtraction.

V. 5. Daß wir hier einen Abſchluß vor uns haben, zeigt die Uebereinſtimmung mit C. 2, 7. Aus demſelben Grunde erhellt auch, daß hier der Geliebte redet. Die Braut hat den Bräutigam in die Kammer ihrer Mutter gebracht. Dort vereinigt ſie ſich mit ihm in Liebe. Möge nichts, „kein Neid, kein Streit“ ſie in dem Genuſſe dieſer Liebe ſtören!

C. 3, 6—11.

V. 6. Wer iſt dieſe, die heraufkommt aus der Wüſte
Gleich Wolken Rauches,
Umräuchert von Myrrhe und Weihrauch,
Von allem Würzſtaube des Krämers.
V. 7. Siehe da Salomos Bette!
Sechzig Helden rings um daſſelbe
Von den Helden Iſraels.

V. 8. Alleſammt vertraut mit dem Schwerte, unterwieſen im Kriege,
Ein jeder ſein Schwert an ſeiner Hüfte
Wegen Schreckniß in den Nächten.
V. 9. Einen Brautwagen machte ſich der König Salomo
Von den Bäumen des Libanon.
V. 10. Seine Säulen machte er von Silber,
Seine Lehne von Gold,
Seinen Sitz von Purpur,
Seine Mitte geziert mit Liebe
Von den Töchtern Jeruſalems.
V. 11. Gehet aus und ſehet, Töchter Zions,
Auf den König Salomo,
In den Kronen, damit ihn krönte ſeine Mutter
Am Tage ſeiner Hochzeit
Und am Tage der Freude ſeines Herzens.

Die drei V. 6—8 haben zehn Glieder, getheilt durch die ſieben, die wieder in die vier und in die drei zerfällt, und die drei; die beiden V. 9 und V. 10 haben ſieben Glieder, getheilt durch die zwei und fünf. Der Schlußvers hat fünf Glieder, entſprechend der Fünfzahl der V. der Hauptmaſſe.

Die Fünfzahl der V. der Hauptmaſſe ſchließt ſich mit der Fünfzahl der V. des vorigen Abſchnittes, dem dieſer zur Ergänzung dient — das Moment der Vermählung, was dort nur leiſe angedeutet den Schlußpunkt bildet, wird hier ausgeführt — — zur Zehnzahl zuſammen. Das Ganze hat vierzig Glieder.

Salomos Hochzeit, das iſt das Thema unſeres Abſchnittes. Aus der Wüſte zieht die Tochter Zion herauf zu ihrem himmliſchen Bräutigam, umduftet von dem Weihrauch ihrer Gebete: Herr dein Reich komme. Salomos Bette, das Ziel ihres

Zuges, zieht nach diesem herrlichen Anblick die Aufmerksamkeit des Sängers und Sehers auf sich, in seiner herrlichen Wehr und Beschirmung gegen Schrecken in den Nächten. Diesem werden außer Sulamith auch andere Jungfrauen, die Töchter Jerusalems, zugeführt. Herrlich prangt der König in diesen Kronen lieblicher Jungfrauen.

Der 45. Ps., wie er überhaupt ein Compendium des Hohenliedes ist, so berührt er sich ganz besonders nahe mit diesem Abschnitt. Sein Thema ist die Vermählung des großen Königes der Zukunft, des schönsten unter den Menschenkindern, mit der Königin Israel und den Jungfrauen hinter ihr, ihren Gefährtinnen, den Heidenvölkern.

Auf den Zusammenhang mit dem vorigen Abschnitte weisen die Nächte in V. 8 hin in ihrer Beziehung auf V. 1, die Engelwacht um das Bette Salomos, worin die Tochter Zion geborgen ist, im Gegensatze gegen die unfreundliche Begegnung der Engel in V. 3.

V 6. Die Frage: wer ist diese, die heraufkommt, ist hier, wie in C. 6, 10. 8, 5 eine solche der Verwunderung. Man erkennt die Tochter Zion kaum wieder, so ist sie aus dem Zustande der Erniedrigung in den der Herrlichkeit übergegangen. Die bisher dienen mußte, soll nun eine Fürstin unter den Heiden und eine Königin in den Ländern werden. Die bisher weinete des Nachts, daß ihr die Thränen über die Backen liefen, soll nun in die hochzeitliche Freude eingehen zu dem Könige, dem kein König gleichet. Die Niemand unter allen ihren Freunden hatte, der sie tröstete, die alle ihre Nächsten verachteten und ihre Feinde geworden waren, soll nun die Freude der ganzen Erde, die Lust des menschlichen Geschlechtes werden. Berleb.: „Vor großer Verwunderung über den vielen Gnaden, die sie an der

Braut gewahr werden, über der herrlichen Gestalt und vortrefflichen Schönheit derjenigen, die kurz vorher so ängstlich aussah und derselben jetzt gar nicht mehr gleich sieht." Die verwunderte und bewundernde Frage gehört dem S. an. Andere Personen zu fingiren ist kein Grund. Sollte an sie gedacht werden, so würde auf irgend eine Weise auf sie hingedeutet seyn. Die Schrift weist uns nirgends auf ein unsicheres Hin- und Herrathen hin. — Die Tochter Zion kommt herauf aus der Wüste. In der Wüste befand sich Israel in der Urzeit in dem Zustande der Prüfung, Anfechtung, des Kreuzes. Das Wesen jener Führung durch die Wüste wird in 5 Mos. 8, 2—5 also bezeichnet: „Und erinnern sollst du dich des ganzen Weges, den der Herr dein Gott dich geführt hat diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu plagen, dich zu versuchen, zu erkennen was in deinem Herzen wäre, ob du halten würdest seine Gebote oder nicht. — — Und du weißt in deinem Herzen, daß wie ein Vater den Sohn züchtigt, also züchtigt dich der Herr." Jene Führung war eine Realweissagung, die sich stets von neuem an der Kirche realisirte, sie muß stets von neuem durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen, vor jedem großen Fortschritt auf der Bahn des Heiles wird sie durch das Kreuz geläutert: „Kanaan wird nicht gefunden, wenn man nicht hat überwunden," und so wird dann in dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift jede neue Phase des Kreuzes, jede große Prüfung und Läuterung als eine Erneuerung der Führung durch die Wüste bezeichnet, die den Anfang der großen Reihe bildet, welche durch die ganzen Zeiten der streitenden Kirche fortläuft. Zu Ps. 107, 4—9, wo Israels Erlösung unter dem Bilde der Herausführung aus der Wüste erscheint, wurde bemerkt: „Die Darstellung des in der Verbannung schmachtenden Israel unter dem Bilde solcher, die in der Wüste umherirren, in dieser Strophe ruht auf einer typischen Deutung des Zuges durch die Wüste, wie aus demselben Grunde schon Jesaias

im zweiten Theile nicht selten den elenden Zustand Israels durch das Bild der Wüste bezeichnet hatte, z. B. 40, 3. 43, 19. 20." In Hos. 2, 16 heißt es: „ich führe sie in die Wüste." In Jerem. 31, 1. 2.: „In dieser Zeit, spricht der Herr, werde ich seyn zum Gott allen Geschlechtern Israels und sie werden mir seyn zum Volke. Also spricht der Herr: es findet Gnade in der Wüste das Volk der Entronnenen vom Schwerte, ich gehe Ruhe zu geben Israel." Ezechiel redet in C. 20, 35 von der Wüste der Völker. Unter diesen Stellen, die schon in der Christologie zu Hos. 2, 16 besprochen wurden, kommt die des Hoseas der unsrigen am nächsten, weil auch dort Israel als Weib personificirt erscheint. Diese symbolische Darstellung erstreckt sich bis in das N. T. hinein. Daß das Volk sich, trotz seines Wohnens in Canaan, in der Wüste der Heillosigkeit befindet, wurde von Johannes dadurch abgebildet, daß er in der Wüste mit der Predigt der Buße auftrat. In Apoc. 12, 6 muß das Weib, die Kirche, in die Wüste fliehen. — Das עלה, hinaufziehen, ist gewöhnlich von dem Zuge nach Canaan, vgl. Christol. zu Hos. 2, 2. Dem Buchstaben nach ist an diese hier zu denken, wie auch in Hos. 2, 17 auf die Führung in die Wüste die Einführung in Canaan folgt. Ainsworth: „Nach dem Vorbilde Israels, welches von der Wüste hinaufzog nach Canaan, dem verheißenen Erbe, 4 Mos. 10, 33." Der Sache nach aber bezeichnet der Uebergang aus der Wüste nach Canaan, daß an die Stelle des Elendes nunmehr durch die Verbindung der Tochter Zion mit dem himmlischen Salomo das Heil treten soll. — Die Wüste hier entspricht dem Winter und Regen in C. 2, 11, dem Sonnenbrande in C. 1, 6, dem Seyn gleich einer Verhüllten bei den Heerden der Genossen in V. 7, das Heraufziehen aus der Wüste dem Aufhören der Einschließung in das Haus C. 2, 10, dem Beginnen des Frühlinges C. 2, 11—13, der Aussicht auf das Geweidet- und das Gelagertwerden im Mittag durch den himm-

lischen Salomo in C. 1, 7. — Die Tochter Zion kommt herauf „gleich Wolken Rauches.“ Daß das תימרות Wolken oder Wirbel heißt, nicht Säulen, wurde eingehend in der Christol. zu Jo. 3, 3 nachgewiesen. Es ist dieß die einzige St., wo das Wort außer der unsrigen vorkommt, und zwar ebenfalls in der Verbindung mit dem Rauche. Das Wort erhält seine Erläuterung aus dem Arabischen. Schon deshalb spricht die Voraussetzung dafür, daß es mit so vielem anderen Ausländischen durch das Hohelied eingebürgert und von Joel aus demselben entlehnt worden ist. Die Entlehnung des Wortes bei Joel aber legt die Annahme nahe, daß bei ihm ein tieferer sachlicher Zusammenhang mit unserer Stelle stattfindet. Es heißt dort in der Schilderung des Gerichtes über die Feinde der Gemeinde Gottes, welches ihrer Begnadigung zur Seite geht: „Und ich gebe Wunder am Himmel, Blut und Feuer und Rauchdampf.“ Wie nun der Zusammenhang der abgeleiteten Stelle mit der Grundst. zu fassen ist, das kann erst bestimmt werden, wenn vorher die Bedeutung der Rauchwolken hier ergründet ist. — Der Rauch ist hier Product des Räucherns mit Myrrhe und Weihrauch, von dem im Folgenden. Die Tochter Zion ist so umgeben von den Wolken, die aus dem angezündeten Räucherwerke aufsteigen, daß sie selbst Rauchwolken gleicht, daß sie gleichsam eine große Rauchwolke zu seyn scheint. Das Symbol des Räuchwerkes aber tritt uns schon in dem Mosaischen Gesetze entgegen. Es heißt z. B. in 3 Mos. 16, 12: „Und er soll einen Napf voll Gluth nehmen von dem Altar, der vor dem Herrn steht, und die Hand voll zerstoßenen Räuchwerkes, und hinein hinter den Vorhang bringen, und das Räuchwerk auf das Feuer thun vor dem Herrn.“ Die Bedeutung dieses Symbols erhellt aus dem, was zu Apoc. 5, 8 bemerkt wurde, wo es von den vier und zwanzig Aeltesten, den Repräsentanten der Kirche heißt: „Und hatten ein jeder Cithern und goldne Schaalen voll

Räuchwerk, welches sind die Gebete der Heiligen": „Der angezündete süß duftende Weihrauch ist in der Schrift das gewöhnliche Symbol des Gebetes der Gläubigen, welches lieblich vor Gott ist, vgl. Ps. 141, 2: es gedeihe mein Flehen als Räucheropfer vor dir," als geistlicher Weihrauch, Ezech. 8, 11: „Ein jeder seine Rauchpfanne in seiner Hand, und das Gebet der Wolke des Räuchwerkes stieg auf," Luc. 1, 10. Beitr. 3. S. 645. Auch dasjenige findet hier Anwendung, was zu jener St. der Apokalypse näher über die Bedeutung des Räuchwerkes oder Gebetes bemerkt wurde: „Das Gebet ist hier nicht das Gebet im allgemeinsten Sinne, sondern das Bittgebet. Hauptgegenstand der Gebete der Heiligen ist nach dem geschichtlichen Ausgangspunkte des Buches und nach der Parallelst. C. 8, 3 die Beschützung der Kirche inmitten der Verfolgung, ihre Vollendung und das Gericht über die Feinde. In der Zeit der Offenbarung war dieß das Anliegen, das alle Gemüther erfüllte. Das: nimm an die Bitt' von unsrer Noth, ging ununterbrochen fort." Eben so ist auch hier der Gegenstand der Gebete der Heiligen, daß das Aufsteigen aus der Wüste glücklich gelinge, daß der Herr ihrer Heilslosigkeit ein Ende machen, daß er auf den Stand der Erniedrigung den der Erhöhung folgen lassen möge. Auf die Vollendung der Kirche gehen die Gebete auch in der zweiten parallelen St. der Apokalypse, C. 8, 3: „Und ein anderer Engel kam und trat bei den Altar, und hatte ein golden Räuchfaß; und ihm ward viel Räuchwerkes gegeben, daß er es gäbe den Gebeten aller Heiligen auf den goldnen Altar vor dem Stuhle." Und auch hier gilt was zu jener Stelle bemerkt wurde: „In der Form der Thatsache wird hier zugleich eine Ermahnung ausgesprochen: wollt ihr den Sieg der Kirche über die Welt und ihre Vollendung, so haltet an am Gebete. Denn das Gebet der Gerechten vermag viel, wenn es ernstlich ist. Elias war ein Mensch gleichwie wir, und betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte,

und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und sechs Monate, Jac. 5, 16, 17." — Es heißt im achten Cap. der Apokalypse weiter in V. 4. 5: „Und der Rauch des Räuchwerkes den Gebeten der Heiligen ging auf von der Hand des Engels vor Gott. Und der Engel nahm das Räuchfaß, und füllte es mit Feuer vom Altar, und schüttete es auf die Erde. Und da geschahen Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben." „Der innige Zusammenhang — wurde zu dieser St. bemerkt — des Gebetsfeuers und des Feuereifers, der die Widerwärtigen verzehren wird, Hebr. 10, 27, wird dadurch abgebildet, daß von demselben Feuer des Altars, damit der Weihrauch angezündet worden, genommen wird und auf die Erde geworfen. Durch den ersten Gebrauch zur Anzündung des Weihrauches ist das Feuer für den zweiten gleichsam geheiligt. Das Feuer ist hier, wie in der Apokalypse gewöhnlich, Symbol des göttlichen Zornes und Gerichtes." Wird dieß Verhältniß von Apoc. 8, 4. 5 zu V. 3 scharf ins Auge gefaßt, so erhält der Zusammenhang der Rauchwolken bei Joel mit den Rauchwolken hier eine überraschende Beleuchtung. Die Rauchwolke der Gebete der Heiligen hat die Rauchwolke des göttlichen Zornes und Gerichtes über die Feinde der Kirche zur unzertrennlichen Begleitung. Beide Rauchwolken sind zudem gleichen Ursprunges. Das Feuer des Altars bezeichnet Gott als die lebendige Energie, die nichts neben sich dulden kann. Innerhalb der Gemeinde des Herrn ist das Feuer der göttlichen Energie ein Liebesfeuer, aus dem die dunklen Wolken seiner Gerichte emporwallen, vgl. meine Vorlesung über die Opfer der heil. Schrift S. 31. 32. Wie gewaltig das Gebetsfeuer der ersten Kirche war, zeigen die ersten Capp. der Apostelgeschichte. — Die Verlegenheit der buchstäblichen Erkl. bei uns. St. und ihre ganze Armseligkeit stellen die Worte von Döpke vor Augen: „Es gibt wohl keine andere Auskunft als mit Herder und Döderlein die Rauchsäulen für das Bild eines grade einhergehenden

schlanken Mädchens zu halten." Es ist nach dem Bemerkten nicht von Rauchsäulen, sondern von Rauchwolken die Rede. Die außerdem abgeschmackte Vergleichung wird dadurch zu einer unmöglichen. — „Umräuchert von Myrrhe und Weihrauch." Berleb. „Beräuchert, mit dem Rauche des allerlieblichsten Räuchwerkes ganz umgeben und durchdrungen. Weihrauch ist das Sinnbild eines wohlriechenden Gebetes, das unter den Kreuzprüfungen so viel brünstiger wird." Sachlich entsprechend ist Jes. 26, 16: „O Herr in der Noth suchen sie dich, sie gießen aus Geflüster, da deine Strafe ihnen," vgl. Luc. 22, 44: „Da er im Kampfe war, betete er heftiger." Die Myrrhe nimmt unter den „besten Wohlgerüchen", aus denen nach 2 Mos. 30, 23 die heilige Salbe gemacht werden sollte, die erste Stelle ein. Auch in Ps. 45, 9 stehen die Myrrhen an der Spitze der Wohlgerüche. — „Von allem Würzstaube des Krämers." Das מִן, von, das wie hier auch in V. 9 von der Materie steht, dient zur Erklärung des vorhergehenden Genitivs. (Es heißt buchstäblich: beräuchert der Myrrhe und des Weihrauches). Auf die genannten einzelnen Arten der Wohlgerüche folgt noch die Gattung, alle duftenden Substanzen, diejenigen nämlich, welche zu dem heiligen Räuchwerke gebraucht wurden. In 2 Mos. 30, 34 werden außer der Myrrhe (נָטָף) und dem Weihrauch, die zu Anfang und zu Ende stehen, noch zwei andere wohlriechende Substanzen genannt, aus denen das heilige Räuchwerk angefertigt werden sollte. Daß hier von dem Staube des Krämers die Rede ist, erklärt sich aus V. 36 dort: „und sollst es zu Pulver stoßen." Der Krämer hier (LXX in näherer Bestimmung aus dem Zusammenhang richtig μυρεψός) ist der רֹקֵחַ dort. Mehrere Ausleger fassen das מִן comparat.: vor allem Würzstaube des Krämers, unter Berufung auf C. 4, 10. 1, 2. Durch die Specerei des Krämers sollen die weltlichen Wohlgerüche bezeichnet werden. Allein diese hätten deutlicher bezeichnet werden

müſſen, und gegen dieſe Erkl. ſpricht die bereits nachgewieſene Beziehung auf die Grundſt.

V. 7. „Siehe da Salomos Bette!“ Der Verfaſſer redet. Das ſiehe da entſpricht dem verwunderten und bewundernden: wer iſt dieſe. Das Bette kann nur das Ehebette ſeyn, ſo gewiß als der ganze Abſchnitt von der Hochzeit handelt. Eben darauf führt auch die Verbindung mit V. 6. Danach iſt es das Bette, welches die aus der Wüſte heraufziehende Tochter Zion mit dem himmliſchen Salomo theilt. Daß das Bette zur nächtlichen Ruhe dient zeigt V. 8, wonach die Helden zum Schutze dienen gegen die Schrecken in den Nächten. Auf die Sache geſehen iſt das Bett Symbol der innigen Verbindung zwiſchen dem himmliſchen Salomo und der Kirche. — Um das Bett ſtehen ſechzig Helden von den Helden Iſraels. Dieſe bilden die Wahrheit ab, daß durch Gottes mächtigen Schutz die mit dem himmliſchen Salomo verbundene Kirche gegen alle Anläufe der Welt geſichert iſt. Die Helden ſind aus V. 20 des von David verfaßten Pſ. 103: „Lobet den Herrn, ihr ſeine Engel, ihr ſtarken Helden, die ihr ſein Wort ausrichtet.“ Die Kirche iſt zu allen Zeiten von einer ſchützenden Engelwacht umgeben. Schon in 1 Moſ. 28, 12, wo Jakob das Ganze der Kirche repräſentirt, heißt es: „Siehe eine Leiter ſtand auf der Erde und ihre Spitze reichte bis zum Himmel, und die Engel Gottes ſtiegen herauf und herab auf ihr.“ In 1 Moſ. 32, 2. 3 wird Jakobs Lager durch ein Doppellager der Engel in die Mitte genommen. In Pſ. 34, 8 heißt es: „der Engel des Herrn lagert ſich rings um die, ſo ihn fürchten,“ und in Pſ. 91, 11: „Er befiehlt ſeinen Engeln über dir, daß ſie dich behüten auf allen deinen Wegen.“ Nach 2 Kön. 6, 17 war der Berg voll von Roſſen und feurigen Wagen rings um Eliſa. Was ſchon zu allen Zeiten von der Gemeinde des Herrn galt, das erhielt ſeine volle Wahrheit, als ſie bei der Erſcheinung des himmliſchen Salomo unter ihr

wahres Haupt verfaßt war, vgl. Joh. 1, 51. Das Bild iſt hier entnommen von der Königlichen Leibwache. Berleb.: „Könige und große Herren haben ihre Wächter, damit ſie deſto ſicherer ſchlafen mögen. So ſoll nun auch das Bette des himmliſchen Königes Salomo die ganze Nacht, ſo lange er mit ſeiner Geliebten darin ruhen will, eine ſolche Wacht zur Sicherheit haben, damit ſie keine nächtliche Furcht und Grauen ankommen möge, oder ſich zu fürchten hätte vor heimlicher Hinterliſt und einiger Nachſtellung.“ — Daß der Helden ſechzig ſind, im Einklang mit der Zahl der Königinnen in C. 6, 8, erklärt ſich wahrſcheinlich daraus, daß die ſechs die Zahl der Weltmacht iſt, als die gebrochene Zwölf und die unvollendete Sieben, auf welche die Helden hier eine polemiſche Beziehung haben, gegen jede Weltgefahr, jede Erſcheinungsform der Weltmacht Ein himmliſcher Held, vgl. zu Apoc. 13, 18. Das Bild der Weltmacht, welches Nebucadnezar nach Dan. 3, 1 im Thale Dura ſetzen ließ, hat ſechzig Ellen Höhe und ſechs Ellen Breite. Die polemiſche Beziehung auf die Weltmacht iſt den Helden hier mit den Helden in Jo. 4, 11 gemeinſam: „dorthin laß herabſteigen, Herr, deine Helden,“ die himmliſchen, die mit den eingebildeten menſchlichen Helden leicht fertig werden. Die Helden ſollen dort einſchreiten gegen die Heiden. — Die Helden ſind von den Helden Iſraels, aus der Zahl derjenigen, welche Iſrael beſchützen, ähnlich wie Elias in 2 Kön. 2, 12 Wagen Iſraels und ſeine Reuter genannt wird.

V. 8. Statt: vertraut mit dem Schwerte, heißt es eigentl. Genommene des Schwertes. Das מחזיקי iſt ſtärker als das מחזיק, das Partic. activ. Es weißt hin auf eine gewiſſe Paſſivität in dem Verhältniß zum Schwerte, auf die unzertrennliche Verbindung mit ihm. Engel mit dem Schwerte treten uns auch ſonſt entgegen, vgl. 1 Moſ. 3, 24. 4. Moſ. 22, 22 ff. 1 Chron. 21, 16. Die Nächte ſtehen hier wie in V. 1 zur Bezeichnung der

Unglückszeiten. Das Schrecken der Nacht kommt außer hier nur noch in Pſ. 91, 5 vor: „Nicht darfſt du dich fürchten vor dem Schrecken der Nacht vor dem Pfeile der bei Tage fliegt.“ Was zu dieſer Stelle bemerkt wurde, dient zugleich zur Erläuterung der unſrigen: „Daß der Schrecken der Nacht zunächſt und vorzüglich von feindlichem Überfall zu verſtehen iſt, zeigt der Parallelismus, zeigt ferner die Vgl. der St. Prov. 3, 24—26. Dort heißt es in V. 24. 25: wenn du liegſt, ſo darf dir nicht bangen, und du liegſt und ſüß iſt dein Schlaf. Nicht fürchteſt du dich vor plötzlichem Schrecken und vor der Verwüſtung der Böſen, wenn ſie kommt. Vgl. noch Hohesl. 3, 8, wo ein Jeder von den Helden um Salomos Lager ſein Schwert an ſeiner Seite hat „wegen Schreckens in den Nächten“, möglichen feindlichen Überfalls, denn dieſem allein kann man mit dem Schwerte begegnen, Hi. 21, 9. 15, 21.“ Berleb.: „In den Nächten, der Verſuchungen, damit der Satan keinen übern Haufen ſchmeiße in den Zeiten der Trübſale und Verfolgungen.“

V. 9. In der Mitte das Bette Salomos mit ſeiner herrlichen Beſchirmung. Vorn und hinten, die ihm zuziehen. Die Tochter Zion ſteigt zu ihm aus der Wüſte empor. Die Töchter Jeruſalems werden von dem Könige Salomo in einem Prachtwagen abgeholt. — Die Ableitung des אַפִּרְיוֹן iſt ungewiß. Da es nur an dieſer einzigen Stelle vorkommt, ſo hat der ausländiſche Urſprung bei dem vielen Ausländiſchen des Hohenliedes die Vorausſetzung für ſich, und geſuchte Hebräiſche Ableitungen (eine einfache bietet ſich nicht dar) ſind zu meiden. Daß nicht mit den Talmudiſten an das Ehebett gedacht werden kann, zeigt die Erwähnung des Wagenſitzes in V. 10. Dadurch wird die Identificirung mit dem Bette in V. 7 ausgeſchloſſen. Auch an eine Sänfte (LXX φορεῖον) darf man nicht denken. Der Wagenſitz erlaubt an nichts anderes zu denken als an einen Wagen. Gemeint iſt der hochzeitliche Prachtwagen. Durch denſel-

den werden die Bräute dem hochzeitlichen Lager (V. 7) zugeführt. Der herrliche Prachtwagen bezeichnet die Herrlichkeit der Veranſtaltungen, wodurch der himmliſche Salomo die Heidenvölker ſeinem Reiche zuführt, vgl. Joh. 10, 16: „Und ich habe noch andere Schaafe, die ſind nicht aus dieſem Stalle. Und dieſelben muß ich herführen, und ſie werden auf meine Stimme hören, und wird Eine Heerde und Ein Hirt werden," Apgſch. 2, 39: „denn euer und eurer Kinder iſt dieſe Verheißung und Aller, die ferne ſind, welche Gott unſer Herr herzurufen wird." — Verleb.: Der König Salomo, dem die Schuhriemen aufzulöſen der König Salomo, der dieſes ſchreibt, nicht werth iſt." — Von den Bäumen des Libanon, vgl. zu 1, 17.

V. 10. Silber, Gold, Purpur kommen nur im Allgemeinen als die herrlichſten Materialien in Betracht, zur Abſchattung der Herrlichkeit der Veranſtaltungen des himmliſchen Salomo zur Einſammlung der Heiden in das Reich Gottes. Die Säulen tragen die Bedeckung. In Gal. 2, 9 werden die Apoſtel Säulen genannt. רַפִּידָה iſt die Lehne. Merkab iſt nach 3 Moſ. 15, 9 das worauf man fährt (oder reitet), alſo der Wagen, 1 Kön. 5, 6, und der Wagenſitz, 3 Moſ. 15, 9 und hier. Die Mitte iſt der Raum zwiſchen dem, was im Vorigen genannt worden, nicht der Boden. An den Sitz ſchließt ſich die Erwähnung der Töchter Jeruſalems unmittelbar an, weil ſie denſelben einnehmen. Über die Töchter Jeruſalems, ihre geiſtlichen Töchter, die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker, vgl. zu 1, 5. „Seine Mitte geziert mit Liebe von den Töchtern Jeruſalems." Es ſind die Töchter Jeruſalems ſelbſt, welche die Mitte einnehmen. Statt ihrer aber wird die von ihnen ausgehende Liebe genannt, weil dieſe dasjenige war, was hier bei ihnen in Betracht kam, was dem Wagen zur herrlichen Zierde gereichte. Vgl. H. 2, 7. 3, 5. 8, 4, wo die Liebe gradezu für die Geliebte ſteht, weil die Liebe ihre Weſenheit bildet. Statt geziert ſteht eigent-

lich mit Steingetäfel ausgelegt, vgl. das רִצְפָה von einem Steingetäfel oder Mosaikpflaster in Esth. 1, 6. Ezech. 40, 17. Es findet eine abgekürzte Vergleichung statt. Denn an eigentliches Steingetäfel kann bei einem Wagen nicht gedacht werden. Hingewiesen wird auf die anmuthige Mannigfaltigkeit der Geliebten, entsprechend der Zusammensetzung aus Marmor, Alabaster und andern edlen Steinarten in Esth. 1, 6. — Eine Mehrheit von Bräuten des himmlischen Salomo tritt uns wie hier auch in Ps. 45 entgegen. Er wird gleich in der Überschrift als ein Lied der Geliebten bezeichnet. In V. 3 heißt es: darum lieben Jungfrauen dich." In V. 15: „In buntgewirkten Kleidern wird sie zum Könige geführt, Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen werden dir zugeführt." In V. 16: „Sie werden geleitet in Freude und Jubel, sie kommen in den Palast des Königes." Die Gefährtinnen der Königin, die ihr zwar an Range nachstehen, aber doch in der Hauptsache ihr gleich sind, nicht weniger wie sie sich mit dem Könige in Liebe verbinden sollen, sind die heidnischen Völker, die Tochter Tyrus, die Tochter Babel u. s. w., vor denen zwar Israel als das alte Bundesvolk einen gewissen äußeren Vorzug hat, die aber nach der durchgängigen Verkündung der Propheten und der Psalmensänger an dem Reiche des Messias gleichen Antheil haben werden." Aus dem N. T. ist 2 Cor. 11, 2 zu vergleichen, wo in Anspielung auf das Hohelied der heil. Paulus zu Heidenchristen sagt: „ich habe euch vertraut Einem Manne, daß ich eine reine Jungfrau Christo zubrächte." Die alttestamentliche geistliche Hochzeit, deren in Ez. 16, 8. Jerem. 2, 2, gedacht wird, unterscheidet sich dadurch von der neutestamentlichen, daß bei ihr die Braut nur Eine war.

V. 11. Die Töchter Zions, welche hier aufgefordert werden die hochzeitliche Pracht des Königes Salomo anzuschauen, müssen schon der Verschiedenheit der Bezeichnung wegen verschieden seyn von den Töchtern Jerusalems in V. 10. Die Töchter

Jeruſalems ſind, wie im ganzen Hohenliede, ſo auch in V. 10, die Filiale Jeruſalems, die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker. Dagegen die Töchter Zions hier ſind wie in Jeſ. 3, 16. 17 die Zionitiſchen Weiber. Die Weiber werden genannt, weil es dieſen beſondere Freude macht hochzeitliche Pracht anzuſehen. — Auf den König Salomo, Berleb.: „Man merke ein ſtaffelweiſes Steigen bei dieſem Salomo. Im 7. V. ward er ſchlechtweg Salomo genannt, im 9. V. der König Salomo, und hier präſentirt er ſich in der Krone. Je länger er von Chriſto redet, je höher ſteigt er in ſeinen Gedanken und Reden.“ — „In den Kronen, damit ihn krönte ſeine Mutter.“ „Durch das Bild der Krone — ſagt Geſenius — wird bildlich bezeichnet, was Jemanden zur Zierde und Würde gereicht.“ Die durch ſeinen Dienſt bekehrten Philipper nennt Paulus Phil. 4, 1 ſeine Krone, die Theſſalonicher in 1 Theſſ. 2, 19: dafür in V. 20: unſere Ehre, ἡ δόξα ἡμῶν. Hier ſind die Kronen die herrlichen Bräute, auf deren Mehrheit der Plural hinweißt. In Prov. 12, 4 ſagt Salomo: „ein tüchtiges Weib iſt eine Krone ihres Mannes.“*) Dieß gilt auch für das gegenbildliche Verhältniß. Die Kronen ſind hier aber um ſo paſſender, da durch die Bräute Könige mit ihren Völkern bezeichnet werden. Den ſachlichen Gehalt haben wir in Pſ. 72, 11: „anbeten werden ihn alle Könige, alle Heiden ihm dienen.“ Verwandt iſt alſo Apoc. 19, 12: „und auf ſeinem Haupte viele Diademe“, entſprechend dem Namen: der König der Könige und der Herr der Herren in V. 16. — Auch in Pſ. 45 werden die Bräute als eine herrliche Zierde des Königes betrachtet. Was zu ihrem Lobe geſagt wird, gilt eigentlich nicht ihnen, ſondern dem Könige, der ſolche Bräute hat. Er iſt ein Lobgedicht auf

---

*) Michaelis: quemadmodum corona capitis, sic illa mariti sui est decus et ornamentum.

einen König in Veranlassung seiner Vermählung. In V. 8 heißt es dort: „darum hat dich gesalbt, o Gott, dein Gott mit Freudenöl mehr als deine Genossen": die Freude ist diejenige, die dem Könige aus der großen Anzahl der herrlichen Bräute erwächst, die Gott ihm zuführt. In V. 10: „Töchter der Könige sind unter deinen Herrlichen, es steht die Gemahlin zu deiner Rechten in Golde von Ophir": prächtig sind alle Gemahlinnen, am prächtigsten die Gemahlin ersten Ranges. — Die Mutter des himmlischen Salomo ist die Kirche des A. B. Die Mutter der Braut, vgl. zu C. 3, 4, ist zugleich die Mutter des Bräutigams, vgl. Röm. 9, 5: „aus denen Christus nach dem Fleische", und Apoc. 12, 5, wo das Weib mit der Sonne bekleidet, die Kirche als die Mutter Christi erscheint. Die Mutter hat ihn mit den Kronen gekrönt— sie hat ihm die Braut zugeführt und ebenso ihre Gefährtinnen. — Lehrreich ist die Vergleichung von Prov. 31, nicht nur weil auch dort in V. 1 die Mutter Salomos vorkommt, sondern auch wegen der Verwandtschaft, die das ganze Cap. in seinem symbolischen Geiste mit dem Hohenliede hat. Es heißt dort in V. 1: „Die Worte Lemuels des Königes, die Last damit ihn züchtigte seine Mutter." Lemuel ist Salomo und sein Geschlecht, also genannt wegen der Innigkeit seiner Beziehung zu Gott. Lemuel steht für Lemoel, wie in V. 4 steht, und dieß für לְאֵל, der Gott angehört. Die Mutter ist nicht Bathseba, sondern die Kirche des A. B., in deren Geiste die folgenden Mahnungen und Warnungen gesprochen sind: wie ja auch das Weib, das in V. 10 ff. gelobt wird, eine ideale Person ist, die Unterthanenschaft — wie der König beschaffen seyn soll in dem Volke Gottes und wie seine Unterthanen, das ist das Thema des Cap., das nach der gewöhnlichen Auffassung in zwei Theile auseinanderfällt, die nichts mit einander gemein haben —, wie gleich V. 11 dieß zeigt, wo das: an Beute wird er keinen Mangel haben, auf eine gewöhnliche Ehe nicht paßt

und gebieteriſch verlangt, daß in dem Weibe das Volk perſonificirt iſt. Was unter der Laſt zu verſtehen, zeigt gleich V. 2, wo die Mutter ſtrafend auftritt: „was fängſt du an mein Sohn, und was du Sohn meines Leibes, und was du Sohn meiner Gelübde," Michaelis: quid agis? quo ruis fili, ut sit increpatio matris, in ipso peccandi principio revocantis filium.

C. 4, 1—7.

V. 1. Siehe du biſt ſchön, meine Freundin, du biſt ſchön,
Deine Augen Tauben
Zwiſchen deinen Zöpfen.
Deine Haare wie die Heerde der Ziegen,
Die von dem Berge Gilead heraufkommen.
V. 2. Deine Zähne wie die Heerde der Schurſchaafe,
Die aufſteigen aus der Schwemme,
Die allzumal Zwillinge tragen,
Und iſt keine unter ihnen unfruchtbar.
V. 3. Wie eine roſinfarbene Schnur deine Lippen,
Und deine Rede lieblich.
Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe
Zwiſchen deinen Zöpfen.
V. 4. Wie der Thurm Davids dein Hals
Gebaut für Schwertergehänge.
Tauſend Schilde hängen daran,
Alle Waffen der Helden.
V. 5. Deine zwei Brüſte wie zwei junge Hirſche,
Zwillinge einer Hindin,
Die unter den Lilien weiden.
V. 6. Bis der Tag kühle werde

Und die Schatten fliehen,
Will ich gehen mir zum Berge der Myrrhen
Und zum Hügel des Weihrauches.
V. 7. Ganz bist du schön, meine Freundin,
Und ist kein Tadel an dir.

Der Eingang (das erste Glied von V. 1*) und der Schluß, V. 6. 7, haben zusammen sieben Glieder. Die Schönheiten des Hauptes werden in zwölf Gliedern geschildert, getheilt durch die dreimal vier. Dem Halse und den Brüsten sind sieben Glieder zugetheilt, getheilt durch die vier und drei. Das Ganze hat sieben Verse, getheilt durch die fünf und zwei. Der Schönheiten sind sieben, getheilt durch die fünf des Kopfes und die zwei der übrigen Theile, die ersteren abgegränzt durch das: zwischen deinen Zöpfen, zu Anfang und zu Ende, was absichtlich beidemale ein besonderes Glied ausmacht, damit die abgränzende Bedeutung um so schärfer heraustrete.

Der himmlische Salomo preist die Schönheit seiner Braut, der Tochter Zion, zuerst im Allgemeinen, dann im Einzelnen. Sie verabschiedet sich von ihm, V. 6, und er von ihr, V. 7.

Mehrfach wird in der Schrift „die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut" erwähnt, wie sie sich einander loben, Jerem. 25, 10. 7, 34. Offenb. 18, 23. In Ps. 78, 63 heißt es in der Schilderung einer schweren Unglückszeit für Israel: „ihre Jünglinge fraß Feuer, und ihre Jungfrauen wurden nicht gefeiert." Statt: sie wurden nicht gefeiert oder gelobt,

---

*) Michaelis: ecce tu pulchra es, generalis propositio sequentis sermonis, quae mox specialiter per septem partes, oculorum et comae, v. 1, dentium v. 2, labiorum et temporum, v. 3, colli, v. 4, uberum, v. 5, diducitur, iterumque v. 7 conclusio subjicitur generalis, ex illa diductione consequens.

hat Luther der Sache nach richtig: sie mußten ungefreiet bleiben. Die Bräute wurden am Tage der Vermählung gelobt, von dem Bräutigam oder im Namen desselben. Jetzt, da die Jünglinge erschlagen sind, muß die Stimme des Bräutigams verstummen. Diese Sitte nun wird hier auf das höhere Verhältniß übergetragen.

Die buchstäbliche Auslegung richtet auch hier sich selbst. Magnus sagt: „Die hier gewählten Vergleichungen sind im höchsten Grade phantastisch und übertrieben.“ Eine Auslegung, die ein solches Resultat ergibt, kann nicht die richtige seyn. Es muß eine andere gesucht werden, bei der das Hohelied auch in diesem Abschnitte sich selbst gleichbleibt. Delitzsch sagt: „Schöner als je erscheint die Braut dem Könige an dem Tage der Hochzeit. Er beginnt ihre Schönheit zu preisen, deren Eindruck ebenso lieblich als gewaltig ist, denn dieselbe, deren Augen wie Tauben hinter dem Brautschleier (?) hervorblicken, hat einen ehrfurchtgebietenden Hals gleich dem Thurme Davids.“ Die hier anerkannte Verbindung von Lieblichkeit und majestätischer Hoheit paßt nicht auf das „Landmädchen“ der buchstäblichen Erklärung, sie führt uns hin auf die Tochter Zion, welche von der Klarheit ihres Herrn umleuchtet ist.

V. 1. Der Anfang: Siehe du bist schön, meine Freundin, siehe du bist schön, deine Augen Tauben, ist wörtlich aus C. 1, 15. Solche Entlehnungen sind offenbar absichtliche. Es wurde auf diese Weise verhütet, daß das Hohelied in zusammenhangslose Lieder auseinanderfalle. Die einzelnen Versgruppen wurden dadurch als integrirende Theile eines Ganzen bezeichnet. Meine Freundin, vgl. außer 1, 15 noch V. 7. C. 1, 9. 2, 10. 13. Die Vergleichung der Augen der Tochter Zion mit Tauben bezeichnet die Gemeinde des Herrn als die Genossenschaft der עברים,

Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit als ihr Wesen, im grellen Gegensatz gegen den von Tacitus den Juden vorgeworfenen „Haß des menschlichen Geschlechtes", ein Vorwurf, der nur gegen das entartete Judenthum mit Recht erhoben werden konnte. — Zu dem: inzwischen den Zöpfen, Verleb.: „womit sie gleichsam auf beiden Seiten umzäunet sind, und dazwischen bescheidentlich hervorleuchten, welches ihre Schönheit so viel mehr vermehrt." Auf den Grund der Wiederkehr dieser Worte zu Ende von V. 3 wiesen wir bereits hin. Wie die Haare gleichsam die Einfassung des Kopfes bilden, so dienen diese Worte dazu, die Lobsprüche, welche sich auf das Haupt beziehen, bei dem der B. von oben nach unten herabsteigend beginnt, abzugränzen gegen die, welche auf die anderen Theile gehen. Gewöhnlich wird jetzt erklärt: hinter deinem Schleier. Allein daß wir die Braut nicht als verschleiert zu denken haben, zeigt die ganze Beschreibung, hier sowohl, wie in C. 6 u. 7. Wie sollte das Haupt verschleiert seyn, wo die Brüste sogar geschaut werden. In der anderen St., wo das רַגְלַיִם vorkommt, in Jes. 47, 2, führt schon das: „entblöße deinen Schenkel," welches dem: entblöße deine Zammah, entspricht, darauf, daß auch durch das letztere etwas dem Körper selbst angehörendes bezeichnet wird. Endlich, bei der Annahme der Bedeutung Schleier wird das Wort losgerissen von dem offenbar verwandten צָמִיד, Schlinge, während der Zusammenhang beider Wörter bei der Annahme der Bedeutung Zöpfe offen zu Tage liegt. Das Verbum heißt im Arabischen in fasciculum colligavit et constrinxit, zusammenbinden. Davon Zammah, Flechten oder Zöpfe, vgl. πλέγμα in 1. Tim. 2, 9, ἐμπλοκὴ τριχῶν in 1. Petr. 3, 3. — Die beiläufige Erwähnung der Zöpfe leitet von dem Preise der Augen herüber zu dem Preise der Haare. Diese werden in ihrer Fülle verglichen mit der Heerde der Ziegen, die von dem Berge Gilead heraufkommen. Es ist das unläugbar ein seltsames und geschmackloses Bild, wenn

die Haare einer gewöhnlichen Jungfrau beſchrieben werden ſollen. Iſt die Jungfrau die Tochter Zion, ſo kann die Löſung des heiligen Räthſels keine Schwierigkeit haben, und wir ſind dabei des unſicheren Rathens überhoben. Die Haare ſind ein Bild der Vielheit. „Meiner Sünden, ſagt David in Pſ. 40, 13, iſt mehr, denn Haare auf meinem Haupte.“ „Die mich ohne Urſache haſſen, ſagt derſelbe in Pſ. 69, 5, der iſt mehr, denn ich Haare auf meinem Haupte habe.“ Insbeſondere aber dienen die Haare zur Bezeichnung der Volksglieder, weil dieſelben in zahlreicher Menge gleichſam aus dem Leibe des Volkes hervorwachſen. Jeſaias ſagt in C. 7, 20: „An dieſem Tage wird ſcheeren der Herr durch ein Scheermeſſer gemiethet jenſeits des Euphrat, durch den König von Aſſur, das Haupt und das Haar der Füße, und auch den Bart wird es wegnehmen.“*) Ezechiel in C. 5, 1: „und du Menſchenkind nimm dir ein ſcharfes Schwert und brauche es als Scheermeſſer und fahre damit über dein Haupt und deinen Bart.“ Die Behauptung von Hitzig z. d. St., die Haare bedeuten die Bevölkerung, welche der Schmuck des Landes, wie die Haare Schmuck des Hauptes ſind, wird durch die Vergleichung der St. des Jeſaias zurückgewieſen, wo ja auch die Haare der Füße erwähnt werden. Der Vergleichungspunkt iſt vielmehr die Menge. — Das Haar in ſeiner Dichtigkeit, d. h. die Volksmenge in ihrer Fülle, wie ſie unter Gottes Segen der Gemeinde des Herrn nie auf die Dauer fehlen kann, wird verglichen mit der Heerde der Ziegen, die von dem Berge Gilead

*) Beſſer wie die anderen Ausll. ſagt Vitringa zu d. St.: populi illa comparatio est, non terrae. Certum haberi debet in emblemate hoc metaphorico per pilos variarum corporis partium intelligendos esse homines, qui rempublicam faciunt. Id vero clarissime liquet ex viso Ezechielis. Corpus est respublica, populus, universitas. Pili sunt homines varii ordinis, qui ex republica s. populo enascuntur, efflorescunt, excrescunt, ita ut tamen in corpore maneant et corporis partem faciant.

heraufkommen. Unter dem Bilde einer Heerde erscheint nicht selten das Volk. Der Vergleichungspunkt ist die Menge, das dichte Gedränge, das muntere Gewimmel. Als Bezeichnung der Völker kamen die Heerden schon in C. 1, 7 vor. In Micha 2, 12 heißt es: „sammeln ja sammeln will ich Jakob dich ganz, versammeln den Rest Israels. Zusammen will ich ihn bringen wie die Schaafe Bozras, wie eine Heerde auf ihrer Trift, lärmen werden sie vor Menschen.“ Zu Ps. 107, 41: und macht gleich der Heerde die Geschlechter“ wurde bemerkt: „Das gleich der Heerde oder gleich Schaafen bezeichnet die große Menge, vgl. Hi. 21, 11: „sie entsenden gleich Schaafen ihre Kinder.“ Vgl. noch Jerem. 33, 12. 13. Ezech. 36, 37. 38. Eine Ziegenheerde wird hier wohl speciell genannt, weil die Ziegenhaare mit den menschlichen die meiste Ähnlichkeit haben. Nicht ohne Zusammenhang mit unf. St. heißt es in 1. Kön. 20, 27: „Und es lagerten sich die Kinder Israel ihnen gegenüber wie zwei kleine Ziegenheerden und die Aramäer erfüllten das Land.“ Thenius meint: „Das Bild hat keinen anderen Zweck als die Geringfügigkeit des in zwei Abtheilungen aufgestellten Israelitischen Heeres gegen das der Syrer, welche das Land anfüllten, die ganze Ebne bedeckten, anschaulich zu machen.“ Aber dieser Zweck erklärt nur, weshalb von kleinen Ziegenheerden die Rede ist, nicht aber die Anwendung des Bildes überhaupt. Die beiden kleinen und ärmlichen Ziegenheerden bilden vielmehr den traurigen Contrast gegen die dichtgedrängte unabsehbare Ziegenheerde an unserer Stelle. Die Plätze der Welt und des Volkes Gottes sind gewechselt. Das war der traurige Rest, den ihre Sünden ihnen übrig gelassen, die so oft in der Kirche des Herrn den Contrast der Wirklichkeit und der Idee herbeiführen. — Gilead wird wie Bozra bei Micha als eine Gegend der großen Heerden genannt. So kommt es schon in 4 Mos. 32, 1 vor: „Und die Kinder Ruben und die Kinder Gad hatten sehr viel Vieh

und sie sahen das Land Jaeser und das Land Gilead, und siehe der Ort war ein Ort des Viehes." In Micha. 7, 14 heißt es: „sie werden beweiden Basan und Gilead wie in den Tagen vor Alters": Israel, die Heerde des Herrn, Basan und Gilead das weidenreichste Terrain. — Es heißt: die von dem Berge Gilead heraufkommen. Die Bedeutung heraufsteigen ist bei dem Verbum עָלָה sicher gestellt durch die Vergleichung des Arabischen. Noch gewisser aber ist es, daß das מִן bei den Verbis des Aufsteigens den Ausgangsort bezeichnet. Das Ziel des Aufsteigens ist die Hauptstadt, vgl. C. 3, 6: „wer ist die aus der Wüste aufsteigt", wo auch die Wüste der Ausgangsort ist, das Ziel nicht ausdrücklich genannt wird. Gemeint sind die dichtgedrängten Heerden, die aus Gilead zur Stadt kamen, besonders zur Zeit der großen Feste, wo auch die Menschenzüge der Stadt zupilgerten. Vielleicht wird auch darauf angespielt, daß Jakob einst mit seinen Heerden von dem Berge Gilead in das Land diesseits des Jordan heraufgezogen war, 1. Mos. 31, 23. 25. Doch ist das nur eine sehr unsichere Annahme. — Das also ist der Gedanke: die Gemeinde des Herrn geht nie aus, schrumpft nie auf die Dauer zu einer kleinen Anzahl von Gliedern zusammen. Stellt sie sich zu Zeiten in Folge ihrer Sünden nur als eine „kleine Heerde" dar, so macht sich bald die mehrende Kraft des Herrn wieder geltend, wie es schon in der Verheißung an Abraham heißt (1 Mos. 13, 16): „ich will deinen Saamen machen wie den Staub auf Erden. Kann ein Mensch den Staub auf Erden zählen, der wird auch deinen Saamen zählen", und wie Bileam sagt in 4 Mos. 23, 10: „wer kann zählen den Staub Jakobs und die Zahl des vierten Theiles Israels."

V. 2. Bei den Zähnen wird hier ein Doppeltes ins Auge gefaßt. Zuerst die Weiße, dann die Gesundheit und Vollständigkeit. Nach dem Ersten sind sie ein Bild der Reinheit der Gemeinde des Herrn, nach dem Zweiten ihres kräftigen Gedeihens.

Die geſchornen Schaafe werden genannt, weil mit der Schur das gründliche Waſchen in Verbindung ſteht. In der Wiederholung in C. 6, 6 wird bloß der Schaafe überhaupt gedacht. Die Darſtellung der ſündigen Befleckung als Schmutz, der geiſtigen Reinheit unter dem Bilde der körperlichen kommt auch ſonſt oft vor. Salomo ſelbſt redet in Prov. 30, 12 von einer Art, die ſich reine dünket, und iſt doch von ihrem Kothe nicht gewaſchen. „Waſchet euch, reiniget euch, thut euer böſes Weſen von meinen Augen weg," ſpricht Jeſaias in C. 1, 16 zu denjenigen, welche ſich des Lobes unwürdig gemacht hatten, welches in den beiden erſten Gliedern der Tochter Zion geſpendet wird, als der „Gemeinde der Gerechten", wie die Gemeinde des A. B. in Pſ. 1, 5 genannt wird, oder der Rechtſchaffenen, wie die Kinder Iſrael in 4 Moſ. 23, 10 genannt werden. Derſelbe redet in C. 4, 4 von dem Unflathe der Töchter Zions. Jeremias ſagt in C. 4, 14: „So waſche nun Jeruſalem dein Herz von der Bosheit, auf daß dir geholfen werde." — Zu dem dritten und vierten Gliede, in dem die Vollſtändigkeit und Geſundheit der Zähne Iſraels vollkräftiges Gedeihen abbildet, vgl. Pſ. 128, 3, wo es von dem Manne Juda oder von Iſrael heißt: „Dein Weib iſt wie ein fruchtbarer Weinſtock im Inneren deines Hauſes, deine Söhne ſind wie Oelzweige rings um deinen Tiſch." Ferner Pſ. 113, 9, wo in Bezug auf die Tochter Zion geſagt wird: „Er machet die Unfruchtbare des Hauſes wohnen als eine fröhliche Kindermutter." Auch hier führt die Sünde mannigfache Unterbrechungen des dem Volke Gottes ſeiner Idee nach zukommenden Heiles herbei. „Ihre Weiber — droht Jeremias in C. 18, 21 dem ungetreuen Volke — werden unfruchtbar und Wittwen ſeyn." Aber dieſe Unterbrechungen ſind ſtets nur zeitliche, vgl. Jeſ. 54, 1—3. 66, 8.

V. 3. Daß die Lieblichkeit der Lippen geprieſen wird wegen der Lieblichkeit der Rede, welche ihnen entſtrömt, wird durch

das erklärende zweite Glied: und deine Rede lieblich, so gut wie ausdrücklich gesagt. Daß das מדבר Rede heißt, erkannten schon die LXX, λαλιά, und Hieronymus, eloquium. Nach Gesenius u. A. soll es Mund heißen, als Werkzeug der Rede. Allein wenn man das Wort als Bezeichnung eines Körpertheiles faßt, so wird die Siebenzahl der Körpertheile überhaupt und die Fünfzahl der Theile des Kopfes zerstört. Auch würden dann in zwei Gliedern zwei Körpertheile behandelt, was in dem ganzen Abschnitte ohne Analogie ist. Auch in Ps. 45, 3: „Holdseligkeit ward ausgegossen über deine Lippen", ist die Lieblichkeit der Lippen nur Wiederschein der Lieblichkeit der Rede, welche von ihnen ausgeht. Dieß zeigt das unmittelbar sich anschließende: darum segnet dich Gott ewiglich, welches einen geistigen Vorzug erfordert. Auch außerdem kommen die Lippen durchaus gewöhnlich als Werkzeug der Rede in Betracht. In Prov. 18, 20 ist der Ertrag der Lippen die Rede. Jesaias sagt in C. 6, 5: „ich bin unreiner Lippen, und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich." Zephanja in C. 3, 9: „dann werde ich den Völkern andere reine Lippen geben, daß sie alle anrufen den Namen des Herrn." Vgl. noch 4 Mos. 30, 7. 9. 13. Ps. 17, 4. Hos. 14, 3. Jes. 57, 19. Daß Salomo nicht ohne Grund von der Tochter Zion gesagt hat: wie eine purpurne Schnur deine Lippen und deine Rede lieblich, dafür geben die Bücher des A. T. ein unverwüstliches Zeugniß, die einzigen Schriften aus dem ganzen Alterthum, die nicht „gebrochen" werden können, die nütze sind zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit. Und wenn wir es sonst nicht wüßten, daß Israel dieß Lob wirklich zukam, so würde doch schon das Hohelied selbst allein hinreichen es zu beweisen. — „Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe." Daß das רקה nicht Wange heißt, wie die so oft dem Rückschritt huldigenden neueren Ausll. meist wollen, erweist schon Gousset daraus, daß ein Schlag auf

jenen Theil nach Richt. 4, 21. 5, 26 plötzlichen Tod bringt. „Auch der Name dieſes Körpertheiles ſelbſt führt darauf. Er wird רקה genannt, eig. die Dünne oder der dünne Theil, wegen der Dünnigkeit des Knochens, welche größer iſt bei der Schläfe als bei den übrigen Theilen des Kopfes. Bei der Wange aber würden die Knochen nicht in Betracht gezogen werden, weil ſie nicht knochicht iſt, in Bezug auf das Fleiſch aber würde ſie nicht dünne genannt werden, weil das Fleiſch der Wange dick iſt. Bei der Schläfe ſind ſogar auch Fleiſch und Haut beſonders dünn.“ Erläuternd für die Bedeutung des רקה iſt 1 Moſ. 41, 19: „Und ſiehe ſieben Kühe ſtiegen auf hinter ihnen ſchmächtig und ſehr böſe von Ausſehen und dünn (רקות) von Fleiſch, ich ſah nicht wie dieſe im ganzen Lande Ägypten an Schlechtigkeit.“ Die Schläfe nun als der ſchwächſte Theil des Kopfes iſt Symbol der Kleinen im Reiche Gottes und der Gedanke der, daß im Reiche Gottes auch das Geringe und Schwache noch lieblich iſt, was nicht bloß in Bezug auf die Individuen gilt, ſondern auch in Bezug auf die Generationen und Zuſtände. So gering ſie auch ſeyn mögen, das ſehende Auge erblickt in ihnen immer noch verborgene Schönheiten. Der Gegenſatz der Großen und der Kleinen kommt in der Schrift nicht ſelten vor. In Pſ. 115, 13 heißt es: „ſegnen wird er die den Herrn fürchten, die Kleinen mit den Großen“, die Niedrigen nicht weniger als die Hohen, vgl. Jerem. 16, 6. 2 Kön. 18, 24. Matth. 10, 42. 18, 6. 10. 14. Luc. 9, 46. Apoc. 11, 18: „denen, die deinen Namen fürchten, den kleinen und den großen“, 13, 16. 19, 5. Glücklich diejenigen, die einer Gemeinſchaft angehören, in der auch das Kleine und Schwache in den Augen des Herrn und ſeines himmliſchen Salomo noch lieblich iſt! Die Granatäpfel kommen unter den edelſten Früchten des Landes neben den Weintrauben und Feigen vor 4 Moſ. 13, 23. 20, 5. 5 Moſ. 8, 8. Jo. 1, 12. Hagg. 2, 19. Ein Stück (das פלח in dieſer Bed.

auch 1 Sam. 30, 12) wird genannt, weil die Frucht besonders lieblich und appetitlich (gut zu essen, 1 Mos. 3, 6) aussieht, wenn sie aufgeschnitten wird.

V. 4. Dieser V. beschreibt nach der richtigen Bemerkung von Michaelis „die göttliche Hochherzigkeit der Braut, nach der sie ihren Feinden unüberwindlich und furchtbar ist.“ Eine wesentliche Eigenthümlichkeit der Gemeinde des Herrn ist der edle Stolz, mit dem sie auf die Welt und alle feindlichen Mächte herabsieht, im Bewußtseyn ihrer Verbindung mit dem Allmächtigen. Ausdruck dieses Stolzes ist z. B. Ps. 18. Der Stolz nun gibt sich körperlich besonders in der Art und Weise zu erkennen, wie man den Hals trägt. In Ps. 75, 6 heißt es in der Anrede an die ohne Ursache stolze, eben einer starken Demüthigung entgegengehende Weltmacht: „erhebet nicht in die Höhe euer Horn, redet nicht frech mit stolzem Halse“, „eigentlich: bloß im Halse, also daß der Hals dabei besonders hervortritt, an dem sich der Hochmuth vornehmlich kundgibt, vgl. Hi. 15, 26. Jes. 3, 16.“ Josua läßt in Jos. C. 10, 24 seine Kriegsobersten ihre Füße auf die Hälse der überwundenen Könige setzen, die sie bis dahin so hoch getragen hatten. Arabische Stellen, in denen der Hals als der Sitz des Stolzes erscheint, hat Schultens zu Hi. 15, 26 gesammelt, z. B. aus der Hamasa: „wir setzen zurecht den Hals des Feindes, der den Hals hochträgt“, und ebenfalls aus der Hamasa: „In unseren Nasen und Hälsen ist unbezähmbarer Stolz.“ Claudian sagt von einem stolzen Sieger: magna cervice triumphat. So ist also das: dein Hals, s. v. a. dein Hals in seiner stolzen Haltung ist. — Der stolze Hals der Tochter Zion wird mit dem Thurme Davids verglichen. Dieses Thurmes, dessen Reste vielleicht noch jetzt vorhanden sind, vgl. v. Raumer Paläst. 259. 312, gedenkt auch Micha in C. 4, 8: „Und du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, bis zu dir wird kommen, und es gelangt an dich die vorige Herrschaft, das Reich

der Tochter Jeruſalem.“ Zu dieſer St. wurde in der Chriſtol. unter A. bemerkt: „Oben auf der hohen und ſteilen Anhöhe Zion, in der oberen Stadt, lag die Königliche Burg, Neh. 3, 25 das obere Königshaus genannt. Über dieſe Königsburg, die ſchon David zu ſeinem Wohnſitze ſich erwählte, vgl. 2 Sam. 5, 9, ragte ein Thurm weit hervor und gewährte einen majeſtätiſchen Anblick, Neh. 3, 25. 26. Hohesl. 4, 4. Nach der letzteren St. wurde das Majeſtätiſche des Anblickes, den der Thurm gewährte, noch vermehrt durch die glänzenden Waffenrüſtungen, die ihn bedeckten. Döpke u. A. denken an die Rüſtungen überwundener Helden, aber daß man vielmehr an die Rüſtungen der eignen Helden Davids denken müſſe, erhellt aus Ezech. 27, 10, wo es von den Miethstruppen der Tyrier heißt: „Schild und Helm hingen ſie auf in dir“, und wird beſtätigt durch das Stehende der Bezeichnung von Davids Getreuen durch ſeine Helden, vgl. 1 Chron. 12, 1: „dieſe waren unter den Helden Davids, helfend im Kriege.“ Das: alle Schilde der Helden zeigt, daß die Waffenrüſtungen aller derer, welche in die Zahl der Helden aufgenommen wurden, zum Zeichen dieſer Aufnahme, gleichſam zum Diplom derſelben an jenen Thurm aufgehängt wurden — Micha betrachtet dieſen Thurm als das Symbol des Davidiſchen Geſchlechtes. Er war der erhabenſten Theil, gleichſam der Hauptmaſt der Davidiſchen Burg. Seine Höhe ſymboliſirte das fastigium regium, die Majeſtät des Königthums; ſein Verhältniß zur ganzen übrigen Stadt, die er überſchaute und beherrſchte, und die ſtaunend an ihm heraufſah, das Verhältniß der Unterthanen zu ihrem Könige. — Micha bezeichnet den Thurm als den Heerdenthurm. Der Hauptgrund dieſer Bez. iſt in dem unmittelbar Vorherg., V. 6. 7, zu ſuchen. So wie in C. 2, 12. 13, ſo hatte Micha auch hier das Bundesvolk unter dem Bilde einer Heerde dargeſtellt, welche aus der Zerſtreuung und Entfernung geſammelt und gegen jeden feindlichen Angriff ſichergeſtellt wer-

den ſollte. (Wie ja auch hier in V. 1 u. 2 Iſrael mit einer Heerde verglichen wird). Was war nun natürlicher, als daß er den Thurm, welcher ihm das Geſchlecht ſymboliſirte, durch das unter des Herrn Leitung jene Sammlung vollführt werden ſollte, durch den Heerdenthurm bezeichnete.“ Wie nun bei Micha der Davidsthurm Symbol der Hoheit des Davidiſchen Geſchlechtes iſt, die zuletzt in Chriſto zur vollen Offenbarung kommen ſollte, ſo dient er hier zum Symbol der ſtolzen Hohheit Iſraels, deſſen Mittelpunkt und ſchlagendes Herz der Davidiſche Stamm bildete. Daß Micha unſ. St. vor Augen gehabt hat, daran wird kaum gezweifelt werden können. Jedenfalls aber führt der Parallelismus der St. des Micha darauf, daß die Jungfrau keine andere iſt als die Tochter Zion. — Der Thurm Davids wird bezeichnet als „gebaut für Schwertergehänge.“ Die Erklärung für die erſte Sylbe des mannigfach gedeuteten תלפיות, das nur hier vorkommt und ohne Zweifel für dieſe St. von Salomo gebildet iſt, gibt offenbar das folgende תלוי. Die zweite Sylbe iſt der Plur. von פ Mund, und dann Schneide. חרב פיפיות kommt in Pſ. 149, 6 vom zweiſchneidigen Schwerte vor, wo es zur Bezeichnung der Wehrhaftigkeit des Volkes Gottes heißt: „Die Lobpreiſungen Gottes in ihrem Munde, und zweiſchneidig Schwert in ihrer Hand, daß ſie Rache üben unter den Heiden, Strafe unter den Völkern.“ In Richt. 3, 16 heißt es: „und Ehud machte ſich ein Schwert und es hatte zwei פיות“, Schneiden. Ja bei Salomo ſelbſt kommt in Prov. 5, 4 חרב פיות vor, ein Schwert der Schneiden, für ein ſcharfes Schwert. Bei der ſymboliſchen Bedeutung des Aufhängens der Rüſtungen, welche die ſtolze Wehrhaftigkeit des Volkes Gottes abbilden ſollen, können die Schwerter, die Haupttrutzwaffe, nicht fehlen. Der Stolz und Trotz wird durch ſie beſonders repräſentirt. Übrigens kommen die Schwerter wahrſcheinlich nur als die vorzüglichſte Art in der Gattung der Trutzwaffen in Betracht. Denn das פיות

bezeichnet eigentlich nicht bloß die Schwerter, sondern überhaupt die Schneideinstrumente, die Trutzwaffen, vgl. Jes. 41, 15. — „Tausend Schilde hängen daran, alle Waffen der Helden." Statt Waffen steht im Grundtexte ein zweites Wort, welches Schild bedeutet — das Schilte ist ohne Zweifel nichts anderes als unser Schilde selbst, so daß also das zweite Gl. einfach Appositon zu dem ersten ist. Viele Ausll. haben das שלט anders gedeutet, sie wollen ihm meist die Bed. Köcher geben. Diese Bedeutung aber wird durch die St. Jer. 51, 11, welche zu ihrer Annahme verleitet hat, nicht erfordert: „reiniget die Pfeile, füllet die Schilde." Die Erklärung gibt Jes. 21, 5: „stehet auf ihr Fürsten, salbet den Schild." Das Füllen steht dem Wegnehmen entgegen, wie es bei der Reinigung stattfindet. Alles andere aber führt positiv auf die Bedeutung Schild. In dieser kommt das Wort im Chaldäischen vor. In 2 Chron. 23, 9 paßt die Bed. Köcher nicht, vgl. die annot. uber. Auch in 2 Sam. 8, 7 ist die Bedeutung Schild offenbar die passendste. In 2 Kön. 11, 10 sind mit den Speeren die Schelatim als Schutzwaffe verbunden. Daß sie mit den מגנים zu einer Gattung gehören, erhellt auch daraus, daß in der Chronik beide genannt werden, in den Büchern der Könige nur die Schelatim. Das Schelatim ist wahrscheinlich nur das ausländische, zunächst aus Aram gekommene Wort für das Hebräische מגנים, das hier nicht umsonst die erste Stelle einnimmt, wie auch in Ezech. 27, 11 die Schelatim erst dann genannt werden, nachdem die ächt Hebräische Bezeichnung schon in V. 10 vorweggenommen. In 2 Sam. 8, 7 steht es von den Schilden der Knechte Hadadesers, mit denen zugleich wahrscheinlich der Name aus Aram kam. An dieselben ist auch in 2 Chron. 23, 9 zu denken. Unbegründet ist Hävernicks Meinung, daß durch Schelet ein besonders schöner prachtvoller Schild bezeichnet werde. Dann würde der Name doch am ersten in 1 Kön. 10, 16. 17 gebraucht seyn. —

Noch müssen wir die Parallelst. Ezech. 27, 10. 11 etwas näher ins Auge fassen. Es heißt dort in der Weissagung gegen Tyrus: „Perser und Ludier und Phutäer waren unter deiner Macht, deine Kriegsleute, Helm und Schild hingen sie auf in dir, die gaben deine Zierde. V. 11. Die Söhne von Arvad und deine Macht waren auf deinen Mauern ringsum, und als Riesen in deinen Thürmen, ihre Schilde hingen sie auf an deinen Mauern ringsum, die vollendeten deine Schönheit.“ Das Aufhängen der Waffen diente hienach zur Zierde und zur Schönheit, d. h. als äußere Darstellung der Wehrhaftigkeit. Die unverkennbare Abhängigkeit von unserer St. ist auch von Hitzig anerkannt worden. „Der ganze Gedanke — sagt er — von dem Aufhängen der Schilde, so wie seine Fassung in den Worten hier und V. 10 macht wahrscheinlich, daß Ezechiel die St. Hohesl. 4, 4 im Sinne trug.“ Auch darin hat Hitzig das Richtige schon erkannt, daß das גמרים des Ezechiel abhängig ist von dem גברים des Hohenl., „ב in מ wie umgekehrt, sodann ר in ד.“ Nur darin hat H. das Rechte verfehlt, daß er an die Stelle der sinnreichen Umbiegung, wie sie bei den Propheten so häufig vorkommt, die nachlässige Entstellnng setzt, ein Fehler, der nur bei den neueren Ausll. gar oft begegnet. Das גמרים muß eine Bedeutung haben, wonach es im Verhältniß zu den גברים sich als verkleinernd darstellt. Die allein legitime Ableitung ist die von גמר, Elle, Richt. 3, 16. Die Frequentativform des Adj. bedeutet ellenhohe, vgl. 1 Sam. 17, 4. Für die Thürme wurden die Längsten ausgesucht. Riesen und doch keine Helden. Das harte ר in ד erweicht. Die Art nun wie Ezechiel auf unsere St. anspielt, hat die allegorische Deutung des Hohenl. zur Voraussetzung. Darauf allein beruht das Bedeutsame der Anspielung. Tyrus, das auch in Ps. 45, 13 als die Nebenbuhlerin der Tochter Zion erscheint, versucht es Juda gleich zu thun, aber mit unglücklichem

Erfolge. Der Stolz auf seine Wehrhaftigkeit wird durch seinen Fall tief beschämt.

V. 5. Bei den Brüsten wird gewöhnlich das ins Auge gefaßt, wozu sie von Gott gegeben worden: sie kommen in Bezug auf das Säugen vor. Dieß ist namentlich überall der Fall, wo von ihnen in Bezug auf ideale Personen die Rede ist. Da bezeichnen sie stets die nährende Kraft. So in Prov. 5, 18. 19, eine Stelle, die mit der unsrigen in merkwürdiger Weise übereinstimmt: „freue dich an dem Weibe deiner Jugend, der lieblichen Hindin und der anmuthigen Gemse, ihre Brüste werden dich erquicken beständig.“ Das Weib ist die Weisheit, nicht die abstracte, sondern die in der Kirche des A. B. lebendige. Ihre Brüste erquicken durch die Milch der lauteren Lehre, welche sie spenden, vgl. 1 Petr. 2, 2. Ferner Klagel. 4, 3: „Die Drachen reichen die Brüste ihren Jungen und säugen sie, aber die Tochter meines Volkes muß unbarmherzig seyn.“ Die Drachen sind hier Symbol der heidnischen Weltmacht, vgl. Jes. 27, 1. Jer. 51, 34. Ezech. 29, 3. 4, zu Apoc. 12, 3. Die Tochter seines Volkes nennt Jeremias die Tochter Zion. Die Milch, welche die Drachen ihren Jungen gewähren, die Tochter Zion ihren Kindern versagen muß, ist die Milch des Heiles. Geklagt wird über die seltsame Umkehrung der Verhältnisse, da die Welt sich des Heiles erfreut, während die Kirche unter dem Fluche der Heilslosigkeit seufzt. Endlich Jes. 66, 11: „auf daß ihr sauget und satt werdet von der Brust ihrer Tröstungen, auf daß ihr schlürfet mit Ergötzen von dem Strahl ihrer Herrlichkeit.“ Auch hier ist von der Tochter Zion die Rede. Die Milch, welche ihre Brüste in der gesegneten Zukunft spenden werden, ist die der Tröstungen, des Heiles, der Herrlichkeit. Die Kirche, dieß ist der Gedanke unserer St., gleicht einer treuen Mutter; sie nährt ihre Kinder, die natürlichen und die angenommenen, mit der Milch der reinen, gesunden, trostreichen Lehre,

und mit der Milch des Heiles. — Die Vergleichung der Brüste mit jungen Hirschen weißt auf ihre Anmuth und Lieblichkeit hin, vgl. zu 2, 7, die auf ihrer nährenden Kraft beruht. — Man wird das: die unter Lilien weiden, hier, nicht losreißen dürfen von dem: der unter Lilien weidet, in C. 2, 16, um so mehr, da auch V. 17 dort dem V. 6 hier entspricht. Dort nun, wo von dem himmlischen Salomo gesagt wird, er weide unter Lilien, sind die Lilien die lieblichen Jungfrauen, die sich dem Könige in Liebe verbinden. Ebenso sind hier die Lilien Bild der Völker, die durch den Dienst der Israelitischen Mutterkirche mit ihren nährenden Brüsten zum Heile geführt werden, der Töchter Jerusalems, deren Hinzuführung zu dem Reiche des himmlischen Salomo in C. 3, 9. 10 geschildert wird.

V. 6. Daß die Braut hier redet, zeigt die Vergleichung von C. 2, 17. 8, 14. Nachdem die Siebenzahl der Lobpreisungen vollendet ist, folgen hier die Abschiedsworte der Braut, in V. 7 die des himmlischen Bräutigams. Aus C. 2, 17 ergibt sich nach den Worten: bis der Tag kühle werde und die Schatten fliehen, die Ergänzung: und du dann wiederkehrst. „Will ich gehen mir zum Berge der Myrrhen und zum Hügel des Weihrauches." Weihrauch und Myrrhen kamen in C. 3, 6 vor als die Ingredienzien des heiligen Räuchwerkes, durch welches die Gebete der Heiligen bezeichnet werden. Der Berg der Myrrhen und der Hügel des Weihrauches ist der „Berg des Hauses Zion, der Hügel Jerusalems" in Jes. 10, 32 (Vgl. in Bezug auf Weihrauch und Wohlgerüche im Tempel 1 Chron. 9, 29. 30), das Mor, wie schon Abenesra erkannte, mit Anspielung auf den Namen des Berges Moria, auf dem nach 2 Chron. 3, 1 der Tempel von Salomo gebaut wurde. Bis zu der seligen fröhlichen gnadenbringenden Zeit, da auf die Erscheinung des himmlischen Salomo im Geiste die Erscheinung im Fleische folgen wird, da er als ein helles Licht erscheint in der beginnenden

nächtlichen Finsterniß, will die Tochter Zion zu dem Berge der Myrrhen und dem Hügel des Weihrauches gehen, um dort in heißen Gebeten diese seine Zukunft zu erflehen: Herr dein Reich komme, Hüter ist die Nacht schier hin, ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab. Ebenso sollen auch wir uns verhalten im Angesichte der zweiten Zukunft des Herrn. Unser Berg der Myrrhen und unser Hügel des Weihrauches ist die Kirche, die überall da zu finden, wo nur zwei oder drei in dem Namen Jesu versammelt sind. Das mir steht nicht überflüssig, sondern weist wie in C. 1, 8. 2, 10 darauf hin, daß solches Gehen der Braut zum Frieden dient. Daß die Tochter Zion das Gelöbniß: ich will gehen, erfüllt hat, zeigt das Beispiel Simeons in Luc. 2, 25 — 35, und Hannas in V. 36 — 38, die mehr sind als bloße Individuen.

V. 7. Der Bräutigam nimmt Abschied mit einer Zusammenfassung desjenigen, was er zum Lobe der Braut gesagt hatte, wodurch das Ende des Abschnittes zu seinem Anfange zurückkehrt. Zu vgl. ist 2 Sam. 14, 25: „Und Absalom war ein schöner Mann — —, von der Fußsohle bis zum Scheitel war kein Tadel an ihm.“ Schon in der Symbolik des Gesetzes erscheint die geistliche Fehllosigkeit unter dem Bilde der leiblichen. An wem unter Aharons Söhnen ein Tadel war, der durfte sich nicht nahen darzubringen das Brot seines Gottes, 3 Mos. 21, 16 — 21. Ebenso durfte zum Opfer nichts dargebracht werden, woran ein Tadel war. Diese symbolische Darstellung zieht sich bis ins N. T. hinein, vgl. z. B. Ephes. 5, 27, wo es, in specieller Anspielung auf uns. St., heißt: „auf daß er ihm selbst die Kirche herrlich darstellete, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig sey und ohne Tadel.“ Den sachlichen Gehalt unserer St. haben wir in Col. 1, 22: „daß er euch darstellete heilig und ohne Tadel und unsträflich vor seinem Angesichte,“ Apoc. 14, 5, wo von allen Gläubigen

geſagt wird: „ſie ſind ohne Tadel.“ Was hier zum Lobe der Kirche geſagt wird, ſoll den Gläubigen nicht zur Selbſtbeſpiegelung gereichen, ſondern ihnen ein kräftiger Antrieb zur Buße ſeyn und daß ſie ſolchem Lobe nachtrachten. Berleb.: „Wer ſeinen Herrn Jeſum recht lieb hat, der ſieht keinen Fehler für gering an, der noch an ihm gefunden wird.“

C. 4, 8 — C. 5, 1.

V. 8. Mit mir vom Libanon, Braut,
Mit mir vom Libanon ſollſt du kommen,
Sollſt ſchauen von der Höhe des Amana,
Von der Höhe Senirs und Hermons,
Von Wohnungen der Löwen,
Von Bergen der Leoparden.

V. 9. Du haſt mir das Herz gewonnen, meine Schweſter, Braut,
Du haſt mir das Herz gewonnen mit Einem Blicke deiner Augen,
Mit deiner Halskette einer.

V. 10. Wie ſchön iſt deine Liebe, meine Schweſter, Braut,
Wie beſſer deine Liebe denn Wein,
Und der Geruch deiner Salben denn alle Würze.

V. 11. Honigſeim träufeln deine Lippen, Braut,
Honig und Milch iſt unter deiner Zunge,
Und der Geruch deiner Kleider wie der Geruch Libanons.

V. 12. Ein verſchloſſ'ner Garten iſt meine Schweſter, Braut,
Ein verſchloſſ'ner Quell, ein verſiegelter Born.

V. 13. Deine Triebe ſind ein Luſtgarten von Granaten,
Mit edlen Früchten,
Cypern mit Narden.
V. 14 Narde und Safran, Würzrohr und Cynnamen,
Mit allen Bäumen des Weihrauches,
Myrrhen und Aloe,
Mit allen beſten Würzen.
V. 15. Ein Gartenquell,
Ein Brunnen lebendiger Waſſer,
Und die vom Libanon fließen.
V. 16. Wach auf, Nord, und komme, Süd,
Durchwehe meinen Garten, daß ſeine Würze triefen,
Es komme mein Geliebter in ſeinen Garten,
Und eſſe ſeine edlen Früchte.
C. 5, 1. Ich komme in meinen Garten, meine Schweſter, Braut,
Ich pflücke meine Myrrhe mit meinen Würzen,
Ich eſſe meinem Seim mit meinem Honig,
Ich trinke meinen Wein mit meiner Milch,
Eſſet, Freunde, trinket, und werdet trunken von Liebe.

Die Zehnzahl der Verſe des Abſchnittes wird durch die fünf getheilt. Die erſte Hälfte hat zwölf und fünf Glieder, die zweite vierzehn und fünf Glieder. Beide Hälften weiſen durch die Fünfzahl der Glieder, in die ſie auslaufen, auf ihre Ergänzungsbedürftigkeit hin. Die doppelte fünf ſchließt ſich zur zehn zuſammen. Die zwölf wird durch die ſechs getheilt, die vierzehn durch die ſieben, die beide Male in die drei und vier zerfällt.

Der Abſchnitt bildet das Seitenſtück zu dem vorigen. Das Lob der Braut iſt auch hier das Thema. Der Bräutigam, nachdem er der Braut angekündigt, daß ſie in der Gemeinſchaft mit ihm der Dienſtbarkeit der Welt entfliehen, ja dieſe unter ihren

Füßen ſehen werde, ſchildert die herrlichen Vorzüge der Braut, die ihn in Liebe zu ihr hingezogen, und ihr die hohe Ehre der Verbindung mit ihm verſchafft haben. Der Vergleich mit einem Garten voll edler Früchte und lieblicher Wohlgerüche, und mit einem Quell lebendigen Waſſers, der dieſen Garten wäſſert, worin die erſte Hälfte ausläuft, wird in der zweiten Hälfte weiter ausgeführt, und den Schluß bildet die Aufforderung der Braut an den Bräutigam, daß er in ſeinen Garten komme, und die Erklärung des Bräutigams, daß er dieſer Aufforderung entſpreche.

Die eigenthümliche Signatur des Abſchnittes iſt der Name Braut, der hier der Tochter Zion beigelegt wird, um ſo mehr, da dieſer Name weder vorher noch nachher in dem Hohenliede vorkommt, was gewiß nur aus Abſicht abgeleitet werden kann. Der Name findet ſich in dem erſten und in dem letzten Verſe, zur Abgränzung des Abſchnittes gegen den vorhergehenden und gegen den folgenden, dann in jedem der fünf erſten V., zur Abgränzung der erſten Hälfte der Decade gegen die zweite.

V. 8. „Mit mir vom Libanon, Braut, mit mir vom Libanon ſollſt du kommen.“ Der himmliſche Salomo, das iſt der Gedanke, gewährt der Tochter Zion Freiheit von der Herrſchaft der Welt. Die Berge ſind in der heiligen Schrift A. und N. T. Symbol der Reiche, vgl. m. Comm. zu Apoc. 8, 8, wo durch den großen Berg brennend mit Feuer ein großes kriegs- und eroberungsluſtiges Reich bezeichnet wird, dann zu Pſ. 65, 7. In Pſ. 76, 5 wird zu dem Herrn geſagt, der der Tochter Zion in ihrer Bedrängung durch die Weltmacht aufgeholfen und ihrer Ohnmacht den Sieg verliehen hat: „erlaucht biſt du, herrlicher als die Raubeberge,“ die mächtigen Raubvölker, die erobernden Reiche. In Jerem. 51, 25 iſt der ſchädliche Berg, der alle Welt verderbet, die Chaldäiſche Monarchie. In Sach. 4, 7 iſt der große Berg vor Serubabel das Perſiſche Reich. In Apoc.

17, 9 ſind die ſieben Berge die ſieben Weltreiche. In weiterer Ausbildung dieſes Symboles wird mehrfach die Gebirgskette, die im Norden das Heidenland von dem Sitze des Volkes Gottes ſchied, der Libanon und Antilibanon, als das Bild der heidniſchen Weltmacht betrachtet. So in dem von David verfaßten Pſ. 29, wo die Wüſte Kades mit dem Libanon und Sirjon zu einem Paare verbunden wird: das Symbol der Weltmacht im Norden und im Süden des Landes des Herrn wird von dem Schrecken ſeiner Stimme ergriffen und kann den Donner ſeiner Macht nicht aushalten. In V. 16 und 17 des ebenfalls von David verfaßten Pſ. 68 heißt es: „Berg Gottes iſt der Berg Baſans, ein Gipfelberg der Berg Baſans. Warum lauert ihr, ihr Gipfelberge, auf den Berg, den der Herr begehret zu ſeinem Sitze? Der Herr wird auch ihn bewohnen immerfort.“ Der Berg Baſans iſt das hohe Schneegebirge des Antilibanon oder Hermon, die äußerſte Gränze Baſans, noch ſelbſt zu ihm gehörig, das durch ſeine Lage an der Gränze der Heidenwelt wie der Libanon trefflich geeignet war zum Symbole der Weltmacht. Auch in V. 23 wird Baſan genannt als die Gränze Canaans nach der Heidenwelt zu. Als Berg Gottes wird der Berg Baſans bezeichnet wegen der Fülle von Macht und Herrlichkeit, die der Herr der Weltmacht gewährt, und die von ihr zur Überhebung über das Reich Gottes ſchnöde gemißbraucht wurde. In Jeſ. 37, 24 weiß ſich der König von Aſſur nicht höher zu rühmen, als daß er die höchſte Spitze des Libanon erſtiegen habe: er hat die ganze Weltmacht unter ſeinen Füßen. In Jeſ. 10, 34. Hab. 2, 17 erſcheint der Libanon als Bild des Aſſyriſchen Reiches. Das nachdrücklich wiederholte: mit mir weißt darauf hin, daß die Freiheit von der Dienſtbarkeit der Weltmächte dem Volke Gottes nur durch die Verbindung mit dem himmliſchen Salomo möglich iſt: ohne mich könnt ihr nichts thun, Joh. 15, 5. In der Anrede Braut (LXX νύμφη wie Apoc. 21, 9) liegt das Vermögen begründet den Libanon zu ver-

laſſen. Überall liegt im Hohenliede, im Einklange mit den Anſchauungen, die ſich ſchon in den Davidiſchen Pſalmen finden, die Vorausſetzung zu Grunde, daß Iſrael zur Zeit der Erſcheinung des himmliſchen Salomo ſich in der Gewalt der Weltmacht befinden und durch ihn zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes erhoben werden wird, vgl. zu C. 1, 5. 6. 7. 3, 6. Unter dem Bilde der Braut erſcheint Iſrael in der Meſſianiſchen Zeit auch Jeſ. 62, 5: „wie der Bräutigam ſich freuet der Braut, alſo wird deiner ſich freuen dein Gott.“ Die richtige Auffaſſung unſerer Worte findet ſich in der Hauptſache ſchon in der Verleb. Bibel, obgleich die ältere Auslegung es nicht verſtand, die ſymboliſche Rede eigentlich auszudeuten und die Ausdeutung zu begründen, weshalb es ihr auch nicht gelingt aus dem Schwanken herauszukommen und gewiſſe Tritte zu thun. „Vom Libanon und deſſen ganzer Gegend, wo ſie verweilte, will er ſie weghaben. Es kann alſo dadurch wenig Gutes vorgebildet ſeyn. Er will damit der Tochter Zion ihre Erlöſung tröſtlich anſagen, daß die Zeit vorhanden ſey, da ſie nicht länger unter den böſen und wilden Thieren ſoll gelaſſen werden, wo ihrer Seele zu wohnen die Zeit lange genug geworden. Stehe auf, ſpricht er, ſtehe auf und komm geſchwind! Denn dein König kommt auch und dein Geliebter iſt im Anzug dich einzuholen: und das vor den Augen aller, die dich gehaßt und angefeindet haben. Denn von nun an ſollſt du nicht mehr eine verlaſſene und einſame ſeyn.“ — Die Tochter Zion ſoll aber durch die Verbindung mit dem himmliſchen Salomo nicht bloß von der Weltmacht befreit werden, ſie ſoll auch die Weltmacht unter ihren Füßen haben und ſicher von ihren Höhen herabſchauen, in Erfüllung der ihrem Endziele nach Meſſianiſchen Verheißung in 5 Moſ. 33, 29: „deine Feinde werden dir heucheln und du wirſt auf ihren Höhen einherſchreiten.“ Dieſe Zuſicherung der Weltherrſchaft neben der Befreiung von der Welt enthalten die Worte: ſollſt ſchauen von der Höhe

des Amana u. ſ. w. Das מִן ſteht gradeſo in 4 Moſ. 23, 9: „von dem Gipfel der Felſen ſehe ich ihn und von den Hügeln ſchaue ich ihn.“ Amana kommt als Berg, wie es hier von den Auslegern genommen wird, nicht vor. Wohl aber findet ſich in 2 Kön. 5, 12 ein Fluß Abana bei Damascus, wofür das Kri Amana hat, nach der gewöhnlichen Annahme der vom Antilibanon oder Hermon herabkommende, die Stadt Damascus durchſtrömende heutige Burada oder Barada*). Unſere St. aber liefert keinen ſicheren Beweis für das Vorhandenſein eines Berges Amana. Der Gipfel des Amana kann auch dichteriſch der Gipfel des Berges ſeyn, auf dem der Amana entſpringt. Daß der Gipfel dichteriſch für den Berggipfel ſteht hat in einem Zuſammenhange, wo von Bergen die Rede iſt, keine Schwierigkeit. Der Berggipfel des Amana aber iſt nicht anders wie das Land von Raemſes, 1 Moſ. 47, 11, das Land des Moria, 1 Moſ. 22, 2. Auch die ſpäteren Juden wiſſen nichts von einem Berge, ſondern nur von einem Fluſſe Amana, vgl. Geſenius thes., und das Kri Amana in 2 Kön. 5, 12 zeigt, daß man ſchon in alten Zeiten hier den Fluß erkannte. Denn ohne Zweifel iſt dieß Kri aus unſerer St. gefloſſen und dazu beſtimmt eine Brücke zwiſchen den beiden Stellen zu ſchlagen. Der Gipfel des Amana iſt nicht verſchieden von dem Gipfel des Senir-Hermon. Aber er wird beſonders genannt, weil der Amana die erſte große Weltſtadt, Damascus, durchfloß, auf welche die Braut ſtolz herabſchaut, eine Stadt, die in Salomos Zeit noch von großer Bedeutung war und ſie erſt ſpäter bei dem Aufkommen der großen Aſiatiſchen Weltreiche verlor. Da wurde ſie durch Ninive und Babel in den Schatten geſtellt. Der Amana dient der

*) Vgl. über den Barada beſonders die Briefe aus Ägypten u. ſ. w. von Lepſius, S. 382 ff., der ihn von ſeiner erſten Quelle an bis nach Damascus verfolgte.

vom Hermon herabſchauenden Tochter Zion gleichſam zum Führer ihrer Blicke, der ſie nach Damascus leitet. Er iſt das Band, welches das Zeichen mit der bezeichneten Sache verbindet. — „Von der Höhe Senirs und Hermons.“ Senir iſt nach 5 Moſ. 3, 9 der Amoritiſche Name des Hermon. Da es an jedem Beweiſe fehlt, daß der Senir, der auch in Ezech. 27, 5 und in 1 Chron. 5, 23 (vgl. über d. St. Beitr. 3 S. 242) vorkommt, vom Hermon verſchieden, ſo iſt Senir und Hermon gleichſam für ein zuſammengeſetztes Nomen propr. zu halten, wozu auch paßt, daß das: von der Höhe, vor Hermon nicht wiederholt wird. Libanon und Hermon ſind alſo die beiden einzigen Berge, welche hier gemeint ſind. Die Weltbefreiung erſcheint als ein Kommen vom Libanon, die Weltherrſchaft als ein Herabſehen vom Hermon. Der heidniſche, ſpeciell der von heidniſchen Feinden des Volkes Gottes, auf deren Beſiegung der ächt Iſraelitiſche Name des Berges hinweiſt, Hermon, Bannberg, wegen der Verbannung der Cananiter unter Moſes, vgl. die Beitr. a. a. O., ausgegangene Name wird zuerſt genannt, weil dieſer hier eben als Symbol der Heidenmacht in Betracht kommt. — Zu dem: von Wohnungen der Löwen, von Bergen der Leoparden, bemerkt Mercerus richtig: „dieß iſt durch Appoſition geſagt, von dem Gipfel dieſer Berge, wo die Löwen und Pardel zu wohnen und ihre Schlupfwinkel zu haben pflegen.“ Löwe und Pardel ſind eine oft vorkommende ſymboliſche Bezeichnung der grauſamen Feinde des Volkes Gottes. Sie kommen verbunden vor in Jerem. 5, 6: „darum wird ſie auch der Löwe, der aus dem Walde kommt, zerreißen, und der Wolf aus der Wüſte wird ſie verderben, und der Pardel wird auf ihre Städte lauern, alle die daſelbſt herausgehen wird er freſſen.“ Dann unter den Thierfiguren bei Daniel und in der Apoc., vgl. meinen Comm. zu Apoc. 13, 2. Der Löwe allein in Nah. 2, 12, wo Ninive die Wohnung der Löwen und die Weide für die jungen Löwen

genannt wird, Jerem. 2, 15. 4, 7. 51, 38, wo unter dem Bilde des Löwen die Chaldäer erscheinen, Ezech. 32, 2, wo Pharao. Mit dem Pardel werden die Chaldäer verglichen in Hab. 1, 8. — Nach dieser positiven Erörterung des Sinnes können wir die Abgeschmacktheiten, denen sich die buchstäbliche Auslegung bei diesem V. hingiebt, sich selbst überlassen.

V. 9. „Du hast mir das Herz gewonnen." Viele Ausll. nach dem Vorgange der Vulg.: du hast mir das Herz verwundet, eig. du hast mich entherzt. Allein Bedenken dagegen muß der grade beim Hohenl. so wichtige Syrische Sprachgebrauch hervorrufen, wo das Pa. cordatum fecit, animum addidit heißt, dann auch Hi. 11, 12, wo das Niph. in der Bed. beherzt = verständig werden vorkommt. Hienach wird man erklären müssen: du hast mich beherzet s. v. a. du hast mich begeistert, so daß auch das: du hast mir das Herz gewonnen, noch nicht ganz genau ist. — „Meine Schwester Braut." Die Braut ist zugleich seine Schwester (ein heiliges Räthsel), denn die Israelitische Mutterkirche ist seine wie ihre Mutter, vgl. 3, 11. — „Mit Einem von deinen Augen" steht für: mit einem Blicke von deinen Augen. Diese Annahme ist schon sprachlich nothwendig. Denn das Auge ist durchweg Feminin. und bei einem solchen Worte eine einzelne Abweichung nicht denkbar. Ebenso aber wird diese Erkl. durch den Sinn erfordert, da die Augen unmöglich von einander getrennt werden können. Die Masorethische Conjectur בְּאַחַד f. בְּאֶחָד ist so unverständig wie alle ihre Einfälle. Die Lieblichkeit der Augen war schon in V. 1 geschildert worden. Berleb.: „Gleichwie die frommen Kinder mit ihrem Gehorsam, Liebe und Freundlichkeit den Eltern das Herz stehlen können: also gewinnen die Kinder Gottes dem Herrn Christo sein Herz ab, wenn sie mit den Augen des Glaubens auf ihn in allem ihrem Thun und Lassen sehen." Wie die Tochter Zion mit einem Blicke ihrer Augen dem himmlischen Salomo das Herz erfüllt, das sehen wir

an dem lebendigen Beispiele Nathanaels, von dem Jesus in Joh. 1, 47, da er ihn zu sich kommen sieht, spricht: siehe da wahrhaftig ein Israelit, in dem kein Falsch ist. Anders wie durch das Auge hatte sich Nathanael noch nicht kund gegeben. — „Mit einer Halskette von deinem Halse.“ Zu vgl. ist C. 1, 10: „zierlich sind deine Wangen in den Ketten, dein Hals in den Schnüren.“ Dort werden durch die Ketten und die Schnüre die herrlichen Ordnungen und Sitten bezeichnet, welche unter dem Volke und in der Kirche Gottes bestehen, im Unterschiede von den Heiden, dem thörichten Volke, 5 Mos. 32, 6. Da muß alles Einzelne mit Liebe zu der Kirche erfüllen; denn in allem Einzelnen erscheint das Ganze. Berleb.: Eine jede geistliche Tugend, deren alle an einander hangen, wie das Geschmeide an einer Kette, hat die Kraft Christo das Herz zu rühren.“ Grade das ענקים kommt in Prov. 1, 9 in Bezug auf die unter Israel eingebürgerten Gebote Gottes vor, deren Befolgung als eine anmuthige Krone für das Haupt, und als Halsbänder für die Kehle erscheint*). צורונים, die Halstheile, wie das Griech. τὰ τράχηλα, das Lat. cervices, das on die gewöhnliche Adjectivendung. Eine Diminutivendung on existirt nicht, vgl. Bileam S. 98. Die von vielen Ausll. angenommene Bed. Halsbänder paßt nicht und hat auch die Parallelst. Prov. 1, 9 gegen sich, wo dem Halse hier die Gurgel entspricht, ebenfalls im Plur. Auch die Correspondenz mit den Augen erfordert die Bedeutung Hals.

V. 10. Der Bräutigam sagt hier von der Braut, was die Braut von ihm gesagt hatte im C. 1, 2: „besser ist deine Liebe denn Wein,“ und V. 3: „von Geruch sind deine Salben

*) Michaelis: torquem, hanc ipse Salomo Prov. 1, 9 de fideli obsequio et observatione divinorum praeceptorum exponit, quo dominus maxime delectatur.

nächtlichen Finsterniß, will die Tochter Zion zu dem Berge der Myrrhen und dem Hügel des Weihrauches gehen, um dort in heißen Gebeten diese seine Zukunft zu erflehen: Herr dein Reich komme, Hüter ist die Nacht schier hin, ach daß du den Himmel zerrissest und führest herab. Ebenso sollen auch wir uns verhalten im Angesichte der zweiten Zukunft des Herrn. Unser Berg der Myrrhen und unser Hügel des Weihrauches ist die Kirche, die überall da zu finden, wo nur zwei oder drei in dem Namen Jesu versammelt sind. Das mir steht nicht überflüssig, sondern weist wie in C. 1, 8. 2, 10 darauf hin, daß solches Gehen der Braut zum Frieden dient. Daß die Tochter Zion das Gelöbniß: ich will gehen, erfüllt hat, zeigt das Beispiel Simeons in Luc. 2, 25 — 35, und Hannas in V. 36 — 38, die mehr sind als bloße Individuen.

V. 7. Der Bräutigam nimmt Abschied mit einer Zusammenfassung desjenigen, was er zum Lobe der Braut gesagt hatte, wodurch das Ende des Abschnittes zu seinem Anfange zurückkehrt. Zu vgl. ist 2 Sam. 14, 25: „Und Absalom war ein schöner Mann — —, von der Fußsohle bis zum Scheitel war kein Tadel an ihm.“ Schon in der Symbolik des Gesetzes erscheint die geistliche Fehllosigkeit unter dem Bilde der leiblichen. An wem unter Aharons Söhnen ein Tadel war, der durfte sich nicht nahen darzubringen das Brot seines Gottes, 3 Mos. 21, 16 — 21. Ebenso durfte zum Opfer nichts dargebracht werden, woran ein Tadel war. Diese symbolische Darstellung zieht sich bis ins N. T. hinein, vgl. z. B. Ephes. 5, 27, wo es, in specieller Anspielung auf unsr. St., heißt: „auf daß er ihm selbst die Kirche herrlich darstellete, die nicht habe einen Flecken oder Runzel oder deß etwas, sondern daß sie heilig sey und ohne Tadel.“ Den sachlichen Gehalt unserer St. haben wir in Col. 1, 22: „daß er euch darstellete heilig und ohne Tadel und unsträflich vor seinem Angesichte,“ Apoc. 14, 5, wo von allen Gläubigen

gesagt wird: „sie sind ohne Tadel.“ Was hier zum Lobe der Kirche gesagt wird, soll den Gläubigen nicht zur Selbstbespiegelung gereichen, sondern ihnen ein kräftiger Antrieb zur Buße seyn und daß sie solchem Lobe nachtrachten. Berleb.: „Wer seinen Herrn Jesum recht lieb hat, der sieht keinen Fehler für gering an, der noch an ihm gefunden wird.“

C. 4, 8 — C. 5, 1.

V. 8. Mit mir vom Libanon, Braut,
Mit mir vom Libanon sollst du kommen,
Sollst schauen von der Höhe des Amana,
Von der Höhe Senirs und Hermons,
Von Wohnungen der Löwen,
Von Bergen der Leoparden.

V. 9. Du hast mir das Herz gewonnen, meine Schwester, Braut,
Du hast mir das Herz gewonnen mit Einem Blicke deiner Augen,
Mit deiner Halsketten einer.

V. 10. Wie schön ist deine Liebe, meine Schwester, Braut,
Wie besser deine Liebe denn Wein,
Und der Geruch deiner Salben denn alle Würze.

V. 11. Honigseim träufeln deine Lippen, Braut,
Honig und Milch ist unter deiner Zunge,
Und der Geruch deiner Kleider wie der Geruch Libanons.

V. 12. Ein verschloss'ner Garten ist meine Schwester, Braut,
Ein verschloss'ner Quell, ein versiegelter Born.

---

hin, daß Alles in dem Reiche Gottes fröhlich wächst und gedeiht, lieblich blüht und duftet, reichlich Früchte trägt, Früchte der Gerechtigkeit, vgl. Phil. 1, 11: „erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit," und Früchte des Heiles, vgl. Jerem. 31, 12: „und es wird ihre Seele wie ein bewässerter Garten und sie werden nicht ferner schmachten." Curzon, Besuche in den Klöstern der Levante S. 64, gibt eine Beschreibung eines Klostergartens in der Wüste nordwestlich von Cairo, welche trefflich geeignet ist das Passende des Bildes ins Licht zu stellen: „Während ich von meiner erhabenen Stelle aus in die gewaltige Wüste zu meiner Linken hinausblickte, befand sich zu meiner Rechten eine gar sehr verschiedene Scene! Da lag der Klostergarten zu meinen Füßen, in aller der frischen Üppigkeit des Wachsthums zwischen den Wendekreisen. Büschel über Büschel von wehenden Palmen überschatteten die ungeheuren saftigen Blätter der Banane, welche ihrerseits über die Dickichte der Granatenbäume hervorragten, reich an glänzend grünen Blättern und Blumen, von jenem lebhaften und schönen Roth, welches nur wenige sogar der vortrefflichsten Blumen des Morgenlandes übertreffen. Von diesen stach wieder das tiefe Grün des Carobenbaumes schön ab; und die gelben Äpfel des Lotus wetteiferten mit den Gruppen der schönen Limonien mit ihren lieblichen weißen Blüthen. Blumen und schöne Zweige, welche reiche Wohlgerüche athmeten und schon in ihrem Anblicke Frische hatten, wurden schöner durch das Abstechen mit den öden trocknen Ebnen außerhalb der Klostermauern, und diesen großen Unterschied verdanken sie einzig dem Umstande, daß ein Wasserbrunnen an der Stelle war, aus dem ein Pferd oder Maulthier beständig die befruchtenden Ströme zu ziehen beschäftigt war, welche das üppige Wachsthum dieses Klostergartens unterhielten." — Neben der Vergleichung mit dem Garten die mit der Quelle. Das גל, von גלל, wälzen, in der Bed. Quelle nur hier, sonst Welle.

Die hier durch den parallelen Born gesicherte Bedeutung Quelle, vgl. V. 15, kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, da das verwandte גלח sie hat. Übrigens braucht diese Bedeutung im Sprachgebrauche nicht grade gangbar gewesen zu seyn. In Anspielung auf das גן kann das גל, ohne eigentlich die Bedeutung Welle aufzugeben, hier füglich die Stelle der Quelle vertreten, da das folgende מעין näher bestimmte, welche Art von Welle gemeint sey, und ebenso der Gleichklang mit גן, welcher darauf hinweißt, daß Garten und Quelle nicht zusammenhangslos nebeneinanderliegen, daß die Quelle als die Seele des Gartens zu denken ist. Der Quell bedeutet nach Ainsworth, „daß der Garten der Kirche Christi mit seinen Gnaden gewässert ist, und also voll von Früchten und angenehm gemacht.“ Das Wasser ist das gewöhnliche Bild des Segens und Heiles, vgl. Jes. 44, 3, wo das Wasser gradezu durch Segen erklärt und diesem die Ausgießung des Geistes als die vorzüglichste unter den Segnungen beigesellt wird, 4 Mos. 24, 7, wo Bileam zur Bezeichnung der Israel beiwohnenden Fülle von Heil und Segen sagt: „fließen wird Wasser aus seinen Eimern“ — weß Eimer von Wasser überfließen, der muß dessen eine große Fülle haben. In Jes. 58, 11 heißt es von Israel: „Und du wirst wie ein bewässerter Garten und wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht lügen.“ In Offenb. 22, 1 heißt es: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens, glänzend wie Crystall, der ging aus von dem Stuhle Gottes und des Lammes.“ Das Wasser bedeutet nach der ausdrücklichen Erklärung des Verf. das Leben, d. h. das Heil, die Seligkeit; die große Fülle des Lebens, wie sie der verherrlichten Kirche eignet, wird dadurch abgebildet, daß es sich wie ein Strom ergießt. Auch für unsere Stelle gehört mit, was zu d. St. in meinem Commentar bemerkt wurde: „Das Vorbild des Stromes hier ist der Strom, der einst das Paradies bewässerte. Daß darauf zurückgesehen wird, daran können wir um so

weniger zweifeln, da hier ebenso wie in 1 Mos. 2, 9. 10 der Strom und die Bäume unmittelbar zusammenstehen. David erblickt in Ps. 36, 9: „und mit dem Strome deiner Wonne tränkst du sie," in diesem Strome das Vorbild der Wonneströme, womit Gottes Liebe schon hienieden die Seinigen erquickt. Hier wird sein wahres Gegenbild in die Ewigkeit gesetzt. Dann ist Jo. 4, 18 zu vergleichen: „ein Quell geht aus vom Hause des Herrn und wässert das Acacienthal", ferner Ezech. 47, wo ein Quell von dem Heiligthum ausgeht und sich befruchtend und belebend durch die Wüste in das todte Meer ergießt, endlich Sach. 14, 8, wo der Quell der Quell des Segens, des Heiles, des Lebens ist, die Wasser die dürre und durstige Wüste der menschlichen Bedürftigkeit erquicken." — Der Garten wird als ein verschlossner bezeichnet, der Quell als ein versiegelter *). Was mit dem Siegel eines hohen Herrn versehen war, das wurde dadurch für unzugänglich erklärt. Riegel und Siegel werden nicht allein im Interesse des Besitzers angewandt, sondern auch im Interesse des Gartens und der Quelle selbst, damit die Blüthen- und Fruchtpracht des Gartens nicht zerstört, damit der klare Quell nicht getrübt wird. Garten und Quell sind verschlossen und versiegelt durch ihren allmächtigen Besitzer gegen jeden verwüstenden Eindrang und jede trübende Benutzung von außen. Treffend Ainsworth: „Dadurch wird bezeichnet, von Gottes Seite die Beschützung der Kirche, von Seiten der Kirche ihre Sorge, sich selbst und alle ihre Früchte heilig, rein und keusch zu erhalten für ihren Geliebten allein." In Bezug auf die erstere Seite, die hier besonders in Betracht kommt **), ist Jes. 27, 3 parallel:

*) Michaelis: Sigillum externae conclusioni majoris auctoritatis et securitatis causa addebatur, Dan. 6, 18. Matth. 27, 66.

**) Mercer.: et fonti quidem clauso atque obsignato, qui externis

„ich der Herr bewahre sie (Zion als den Weinberg des Herrn), jeden Augenblick tränk' ich sie, daß man sie nicht heimsuche, Tag und Nacht behüt' ich sie." Dem Gedanken nach stimmt auch 4 Mos. 23, 9 überein: „siehe es ist ein Volk, das alleine wohnet und unter die Heiden nicht sich zählet." Das alleine wohnen bezeichnet dort eine stille und geschützte Zurückgezogenheit. Von einem sich nicht Zählen unter die Heiden ist in Bezug auf das Ergehen die Rede: anders wie die Heiden wird Israel durch den Schutz des Herrn vor fremdem Andrange, fremder Einmischung, fremder Usurpation gesichert, vgl. 5 Mos. 33, 28. Micha 7, 14. Nach Inhalt und Form verwandt ist Prov. 5, 15—18, wo es in Bezug auf den Segensquell, der der Kirche des A. B. angehört, und zwar ihr ausschließlich angehört, wenn auch seine Bäche weiterhin Segen verbreiten, heißt: „trinke Wasser aus deiner Grube, und Flüsse aus deinem Brunnen. Laß deine Quellen herausfließen, auf die Gassen Wasserbäche. Mögen sie dein alleine seyn, und nicht den Fremden mit dir. Es sey deine Quelle gesegnet, und freue dich an dem Weibe deiner Jugend." Das Weib der Jugend ist hier die in der Kirche lebendig gewordene Weisheit, mit der Israel von Alters her durch innige Bande verknüpft ist. Nach der subjectiven Seite entspricht dem verschlossen und versiegelt in V. 16 das: es komme mein Geliebter in seinen Garten, in C. 5, 1 das: ich komme zu meinem Garten.

V. 13. Der Andeutung des Vergleiches der Kirche mit Garten und Quell folgt nunmehr die Ausführung. Zuerst in diesem und dem folg. V. die Schilderung der Kirche als eines lieblichen Gartens. In dem ersten Theile von V. 13 die

---

aut adversariorum injuriae non pateat, nisi quatenus Dominus patitur ad exercendam interdum suorum patientiam et fidem cum invocatione sui nominis excitandam.

Früchte, in dem zweiten die Wohlgerüche. Die letzteren werden dann noch weiter aufgezählt in V. 14. Daß dieser weitere Ausführung ist zu der zweiten Hälfte von V. 13, darauf weißt die wiederholte Nennung der Narde zu Anfang hin. In beiden V. zusammen wird zwölferlei genannt, vier Gegenstände in V. 13, fünf und drei in V. 14, so daß also die in vier und drei getheilte sieben die fünf umschließt. Ähnlich trägt das Holz des Lebens in Apoc. 22, 2 zwölf Früchte. — „Deine Triebe sind ein Lustgarten von Granaten mit edlen Früchten." Die Darstellung des Heilsbesitzes der Kirche unter dem Bilde edler Bäume mit lieblichen Blüthen und Früchten findet sich auch in der Symbolik der Stiftshütte und des Tempels. Der heilige Leuchter, das Symbol der Gemeinde Gottes, hatte die Gestalt eines Baumes mit Blüthen und Früchten, um das fröhliche Gedeihen der Gemeinde Gottes zu bezeichnen. Blumengebilde befanden sich auf den beiden Vorhängen des Heiligen und des Vorhofes der Stiftshütte. Der Salomonische Tempel war im Innern mit Palmen und aufbrechenden Blumen verziert, als Symbolen des Wachsthums, Blühens und Gedeihens des Reiches Gottes. In Anspielung auf diese symbolischen Darstellungen und in Ausdeutung derselben heißt es in Ps. 92, 13—15: „der Gerechte (die personificirte Gemeinde der Gerechten) sprosset wie die Palme, gleich der Ceder auf dem Libanon wächset er. Sie sind gepflanzt im Hause des Herrn, in den Vorhöfen unseres Gottes grünen sie. Sie treiben noch im Alter, sind saftvoll und grün." Der Heilsbesitz, wie er durch das Bild der edlen Bäume bezeichnet wird, gibt sich zuerst in den edlen Tugenden der Kirche zu erkennen, dann (was in Ps. 92 besonders ins Auge gefaßt wird) in ihrem Ergehen. In Bezug auf das Erstere, was hier vorwiegend, obgleich nicht ausschließlich ins Auge gefaßt wird, bemerkt Ainsworth: „Durch diese Früchte werden bezeichnet die mannigfaltigen Gnaden in den Christen, welche kostbar und süß

ſind vor Gott und allen guten Leuten; der Art ſind die Früchte des Geiſtes, die in Gal. 5, 22. 23 erwähnt werden"*). Das Gegentheil der Bäume mit edlen Früchten iſt die der Welt und der entarteten Kirche eigenthümliche „Wurzel tragend Bitterkeit und Wermuth" in 5 Moſ. 29, 17. Hebr. 12, 15, vgl. 5 Moſ. 32, 32. 33. — Das פַּרְדֵּס, Paradies, kommt hier zuerſt vor (außer unſ. St. im A. T. nur noch im Buche Koheleth) und iſt ohne Zweifel von Salomo zuerſt eingebürgert, eine Frucht des unter ihm zuerſt eröffneten Verkehres mit dem fernen Auslande. Daß der Garten in Eden das Paradies genannt wird, hat nach unſ. St. guten Grund. Denn es iſt kaum zu verkennen, daß die ſymboliſche Darſtellung in unſ. St. auf die Beſchreibung des Paradieſes anſpielt. Schon Ainsworth bemerkt: „Der Garten der Kirche iſt hier gleich dem Garten Edens, aus deſſen Boden der Herr ſproſſen ließ Alles was lieblich anzuſehen und gut zu eſſen war, 1 Moſ. 2, 8. 9." — „Cypern mit Narden," vgl. zu 1, 14 und 1, 12**). — Würzrohr, Kinnamon und Myrrhe kommen in 2 Moſ. 30, 23 als Beſtandtheil der heiligen Salbe vor, wodurch die Tugenden des Geiſtes abgebildet wurden. Weihrauch war ein Hauptbeſtandtheil des heiligen Räuchwerkes, wodurch die Gebete der Heiligen abgeſchattet wurden, vgl. zu 3, 6. Zu ראשי בשמים vgl. 2 Moſ. 30, 23.

V. 15. Hier die Ausführung desjenigen, was in V. 12 von dem Quell geſagt worden. Ein Gartenquell u. ſ. w., zu ergänzen aus V. 12: iſt meine Schweſter Braut. Das lebendige Waſſer, vgl. 1 Moſ. 26, 19, iſt ein Abbild des Waſſers des Lebens, oder des Heiles, deſſen Quell zwar urſprünglich in

*) Mercer.: per quae omnia intelliges dona et gratias et virtutes, quibus exornata sit ecclesia non secus ac hortus quispiam amoenissimus.

**) Über den Cyprusbaum und ſein Vorkommen in Paläſtina Ritter 15, 1 S. 513.

Gott ist, vgl. Ps. 36, 10: „bei dir ist die Quelle des Lebens", Jerem. 2, 13: „mich verlassen sie, die Quelle lebendiger Wasser", und bei Christo, Joh. 7, 37, dann aber auch der Kirche zu eigen wird, vgl. Joh. 7, 38. 4, 14, wonach das Wasser, das Christus den Seinigen gibt, in ihnen zum Wasserquell wird, der in das ewige Leben quillt. — „Und die vom Libanon fließen." Der Libanon kommt hier in Betracht als der höchste Punkt des heiligen Landes, gleichsam die beherrschende Burg desselben, vgl. Sach. 11, 1. Jerem. 22, 6. 7, um das von oben zur Anschauung zu bringen. Bei Ezech. in C. 47 kommt das Wasser aus dem Heiligthum. In Apoc. 22, 1 geht der Strom des Wassers des Lebens aus „von dem Stuhle Gottes und des Lammes." Der große Reichthum des Libanon an natürlichen Quellen — Korte versichert nirgends so häufige und große Quellen gesehen zu haben — machte ihn um so mehr geeignet, das Princip von oben in Bezug auf die Wasser des Lebens zu repräsentiren.*)

V. 16. Delitzsch: „Die Lobsprüche des Königes sind ihr ein Beweis seiner großen Liebe, die sie ohne Erwiederung weder lassen darf noch kann. Aber so wie sie ist, hält sie sich seiner doch noch nicht für würdig; sie wünscht ihm zu wonniglichem Genusse erst recht zugerichtet zu werden. Deshalb ruft sie den Wind von Norden und Süden auf, daß er mit sanftem Hauche ihren Garten durchwehe und ihn mit allen Balsamdüften, die er bringt, durchwürze; dann möge der Geliebte in den Garten kommen und die köstliche ihm angehörige Frucht genießen." — „Wach auf Nord und komme Süd." Die Winde sind in der Schrift Symbol der von Gott verhängten Stürme der Leiden

*) Aehnlich schon Mark: Libani mentio facta esse videtur in exemplum aliquod Iudaeis notissimum aquarum praestantissimarum, quae et altissime orirentur, et quaquaversum latissime diffunderentur.

und Anfechtungen, der Züchtigungen, durch die nach Hebr. 12, 11 auch die Gerechten geübt werden müssen, wenn die friedsame Frucht der Gerechtigkeit gedeihen soll, vgl. meinen Comm. zu Apoc. 7, 1. Ps. 103, 16. Matth. 7, 25. Hier werden dadurch die Leiden bezeichnet, die über die Gemeinde des Herrn vor der Erscheinung des himmlischen Salomo ergehen und sie auf dieselbe zubereiten sollten, vgl. Cap. 2, 11, wo dieselben Leiden unter dem Bilde des Winters erscheinen, C. 1, 5, wo die Braut als durch den Sonnenbrand der Trübsale geschwärzt erscheint, C. 3, 1, wo sie in den Nächten sucht, den ihre Seele liebt, C. 3, 6, wo sie aus der Wüste aufsteigt. Wir müssen durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen. Erwache u. s. w., so spricht wieder die Gemeinde des N. T. im Hinblicke auf die zweite Zukunft des Herrn. Der kalte Nordwind (Jes. Sir. 43, 22: „wenn der kalte Nordwind weht, so wird das Wasser zu Eis", Hiob 37, 9), und der schwüle und stürmische Südwind (Hi. 37, 9: aus dem Süden kommt Sturm, V. 17: wenn die Erde schwül wird aus Süden, Luc. 12, 55: wenn ihr sehet den Südwind wehen, so sprechet ihr: es wird heiß werden) werden mit einander verbunden. Des Ostwindes wird wie es scheint absichtlich nicht gedacht. Er ist in Palästina stürmischer und heißer wie der Südwind und „wird oft gebraucht zum Zeichen des Zornes, die Früchte zu verbrennen und zu zerstören", Ezech. 17, 10. 19, 12. Hos. 13, 15. 1 Mos. 41, 6. Er ist trefflich geeignet zum Symbole der vernichtenden Gerichte, welche über die Welt ergehen. — „Durchwehe meinen Garten, daß seine Würze triefen", Michaelis: „Und also mich selbst, die ich ein geistlicher Garten bin. Wie die Gärten nach Wind und Regen einen gar lieblichen Geruch auszuhauchen pflegen, also gibt sich bei den Gläubigen nach Überwindung der Versuchungen ein reicherer Duft der Gnade und der Tugenden zu erkennen." — „Es komme mein Geliebter in seinen Garten, und esse seine

edlen Früchte.“ „Der Gärtner, ja der Herr des Gartens muß zuerſt von Allen ſeine Früchte genießen, C. 8, 12. 1 Cor. 9, 10. Chriſtus aber genießt die Früchte ſeines Gartens, wenn er ſich an der Fülle und Güte derſelben ergötzt.“ Die Darſtellung des Glaubens und der guten Werke der Kirche unter dem Symbole der geiſtlichen Nahrung, welche Gott und Chriſto dargebracht wird, iſt in der Schrift weit verzweigt, vgl. meine Schrift über den Tag des Herrn S. 52 ff.*)

C. 5, 1. „Ich komme in meinen Garten, meine Schweſter Braut“, Mercer: „das iſt, zu dir, die du ein Garten biſt, bepflanzt mit allen Arten lieblicher und herrlicher Gewächſe.“ „Ich pflücke meine Myrrhe mit meinen Würzen“, allen anderen. Michaelis: „Denn ſo wie Einer ſich an Blumen oder Würzkräutern erfreut, die aus dem Garten gepflückt ſind, alſo ergötzt ſich Chriſtus an Buße, Glauben und den Früchten der Gerechtigkeit.“ „Ich eſſe meinen Seim mit meinem Honig, ich trinke meinen Wein mit meiner Milch“, vgl. in Bezug auf Honig und Milch, C. 4, 11, den Wein, V. 10. — Die letzten Worte: „eſſet, Freunde, trinket, und werdet trunken von Liebe“, ſind nicht etwa „ein Epiphonem des heiligen Sängers, womit das ganze Stück beſchloſſen wird, wozu C. 5, 1 noch gehört“, (vgl. mein. Comm. zu Apoc. 3, 20), ſondern am natürlichſten iſt es anzunehmen, daß der Bräutigam fortredet. Die Anrede iſt an die Freunde gerichtet. Dieſe ſind der Sache nach identiſch mit der Freundin, die uns ſo oft in dem hohen Liede begegnet. Die ideale Einheit löſt ſich auch ſonſt mehrfach in dem Hohenliede in die reale Vielheit auf, vgl. zu C. 1, 4. An der Identität der Freunde hier mit der Freundin anderwärts kann um ſo weniger gezweifelt werden, da das רעיתי, meine Freundin, im un-

*) So ſchon Mercerus: oblectetur fide et bonis operibus, quae in sua sponsa ecclesia reperiet.

mittelbar folgenden V. steht. Diejenigen, welche verkennen, daß bei der Freundin die Einheit eine ideale ist, daß sie eine Gemeinschaft darstellt, kommen hier in große Verlegenheit, da die Theilnahme an dem Mahle offenbar nur für Braut und Bräutigam gehört. Diese Verlegenheit sieht z. B. der Bemerkung von Delitzsch an der Stirne geschrieben: „Der Festversammlung, angesichts welcher er der Königin des Festes solchen Beweis seiner überschwenglichen Liebe gegeben, ruft er zu: esset, Freunde, trinket, und berauschet euch, Geliebte! (?) Denn ein jeder soll an seinem Theile die Wonne dieses Tages schmecken." Die Braut hat den Bräutigam, die Kirche hat ihren Herrn und Heiland bewirthet, zum Lohne dafür wird sie nun auch von ihm zu Gaste geladen, nach der absoluten Gegenseitigkeit, die überhaupt in diesem Verhältnisse stattfindet, und speciell nach Apoc. 3, 20: „zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir." Schon in H. 2, 3 sprach die Braut: „seine Frucht ist meiner Kehle süß." Worin das Mahl besteht, das sagen näher die Worte: „werdet trunken von Liebe." Die Liebe ist es, zu deren Genuß der Bräutigam die Braut einladet. Das ist der süße Lohn ihrer Treue und ihrer Hingabe, nach Joh. 14, 21. 23. Statt: berauschet euch in Liebe, erklären Mehrere: berauschet euch Geliebte. Allein das דודים im Plur. heißt immer Liebe, Liebesbezeugungen. So noch in 4, 10, vgl. 1, 2. Ganz analog ist Sprüchw. 7, 18: „wohlan wir wollen uns berauschen in Liebe." Die Darstellung geistlicher Gnaden unter dem Bilde eines Gastmahles, zu dem der Herr die Seinen einladet, ist auch sonst in der heiligen Schrift weit verzweigt, vgl. z. B. Jes. 25, 6. 55, 1. 2. In Sprüchw. 9, 5 ruft die Weisheit: „kommt, esset mein Brot und trinket den Wein, den ich gemischt", vgl. 24, 13.

C. 5, 2 — 6, 3.

C. 5, 2. Ich ſchlafe und mein Herz wacht.
Da iſt die Stimme meines Geliebten, der anklopft:
Öffne mir, meine Freundin,
Meine Schweſter, meine Taube, meine Fromme,
Denn mein Haupt iſt voll Thaues,
Und meine Locken voll Nachttropfen.
V. 3. Ich habe meinen Rock ausgezogen,
Wie ſoll ich ihn wieder anziehen?
Ich habe meine Füße gewaſchen,
Wie ſoll ich ſie wieder beſudeln!
V. 4. Mein Geliebter ſtreckte ſeine Hand durch das Loch,
Und mein Innerſtes ward bewegt über ihn.
V. 5. Ich ſtand auf zu öffnen meinem Geliebten,
Und meine Hände träufelten Myrrhe,
Und meine Finger fließende Myrrhe
Auf die Griffe des Riegels.
V. 6. Ich öffnete meinem Geliebten,
Und mein Geliebter hatte ſich gewandt, war hingegangen.
Meine Seele ging hinaus, da er redete.
Ich ſuchte ihn, und ich fand ihn nicht,
Ich rief ihn, und er antwortete mir nicht.
V. 7. Es fanden mich die Hüter, die in der Stadt umgehen,
ſchlugen mich, verwundeten mich,
Sie nahmen meinen Schleier von mir,
Die Hüter der Mauern.
V. 8. Ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalems,
Wenn ihr findet meinen Geliebten,
Was ſollt ihr ihm anzeigen?
Daß krank vor Liebe ich bin.

V. 9. Was iſt dein Geliebter vor Geliebtem,
Du Schöne unter den Weibern?
Was iſt dein Geliebter vor Geliebtem,
Daß du uns ſo beſchworen haſt?
V. 10. Mein Geliebter iſt klar und roth,
Erhaben vor Zehntauſenden.
V. 11. Sein Haupt iſt gediegen Schatzgold,
Seine Locken kraus,
Schwarz wie der Rabe.
V. 12. Seine Augen wie Tauben an Waſſerbächen,
Sich badend in Milch,
Sitzend an der Fülle.
V. 13. Seine Wangen wie ein Beet des Wohlgeruches,
Thürme der Würzkräuter,
Seine Lippen Lilien,
Träufelnd fließende Myrrhe.
V. 14. Seine Hände goldne Ringe,
Gefüllt mit Türkiſen.
Sein Inneres Glanz des Elfenbeines,
Bedeckt mit Sapphiren.
V. 15. Seine Schenkel Säulen von Marmor,
Gegründet auf goldnen Füßen.
Sein Ausſehen wie der Libanon,
Auserwählet wie die Cedern.
V. 16. Seine Kehle Süßigkeiten,
Und er ganz Lieblichkeiten.
Dieß mein Geliebter und dieß mein Freund,
Ihr Töchter Jeruſalems.

C. 6, 1. Wo iſt dein Geliebter hingegangen,
Du Schöne unter den Weibern?

Wo hat sich dein Geliebter hingewandt,
So wollen wir ihn suchen mit dir.

V. 2. Mein Geliebter ging hinab zu seinem Garten,
Zu dem Beete des Würzkrautes.
Daß er weide in den Gärten,
Und daß er sammle Lilien.

V. 3. Ich bin meinem Geliebten und mein Geliebter ist mein,
Der unter den Lilien weidet.

Die Tochter Zion redet zu den Töchtern Jerusalems. Der Standpunkt ist in der Zeit genommen, da die Versündigung an dem himmlischen Salomo schon geschehen, das Gericht der Verstoßung schon über sie ergangen, das Gefühl der Buße über ihre Versündigung schon lebendig geworden ist. In C. 5, 2—8 gibt sie über diese drei Punkte Bericht: der Geliebte kommt zu ihr in kalter Nacht — sie weigert sich ihn einzulassen — durch herrliche Erweisungen seiner Macht erweckt er sie zur Reue — sie will ihm öffnen, aber es ist zu spät, er ist weggegangen — ihn kann sie nicht finden, dagegen finden sie die Wächter, die Diener der himmlischen Rache — sie schließt mit der Bitte an die Töchter Jerusalems ihrem Geliebten zu sagen, daß sie krank ist vor Liebe.

Ainsworth: „In Cap. 3 hatte sie eine ähnliche Versuchung, aber nicht so schwer wie diese Dort schläft sie nicht, sondern sucht des Nachts auf dem Lager ihren Geliebten. Hier schläft sie, ihr Geliebter besucht sie, klopft, fordert auf, aber sie macht Entschuldigungen. Dort thun die Wächter, obgleich sie ihr keine Nachricht geben von ihrem Geliebten, ihr doch weiter kein Leid (?): hier schlagen und verwunden sie und nehmen ihr den Schleier. Dort findet sie ihn bald, nachdem sie bei den Wächtern vorbeigegangen, hier findet sie ihn nicht sobald, sondern verschmachtet

vor Liebe und beklagt sich zu ihren Freunden, welche, auf Grund seiner Lobpreisungen, ihr ihn aufsuchen helfen."

Die Töchter Jerusalems fragen die Tochter Zion in C. 5, 9, was sie von ihrem Geliebten halte, um den Ernst ihrer Zukehr zu ihm zu erproben. Sie legt in V. 10—16 ihr Herz voll Liebe und Hingebung gegen den himmlischen Salomo dar, in dem sie den Inbegriff aller Herrlichkeiten erblickt.

In C. 6, 1—3 folgt dann die zweite Frage, deren richtige Beantwortung die Vorbedingung zu der Wiederanknüpfung der alten Liebesbande ist, die: wo ist dein Geliebter hingegangen? Die Tochter Zion erkennt neidlos an, daß er in der Kirche sein Wesen hat, und darf nun mit dieser Anerkennung das alte Verhältniß als wiederhergestellt betrachten.

Wir haben hier einen der wichtigsten Abschnitte des A. T. vor uns, ein würdiges Seitenstück zu Jes. 53. Bisher athmete alles Liebe: die Tochter Zion freut sich und jauchzt, daß ihr König zu ihr kommt, Sach. 9, 9. Matth. 21, 9. Jetzt eröffnet sich eine dunkle Scene. Was der Apostel als Resultat der geschichtlichen Entwickelung hinstellt: „die Wahl hat es erlangt, die Anderen sind verstockt", Röm. 11, 7, das schaut Salomo hier im Geiste. Ebenso aber auch, was auch für den Apostel noch ein Geheimniß und Gegenstand prophetischer Voraussicht war, das: „Blindheit ist Israel eines Theiles widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden eingegangen sey, und also das ganze Israel selig werde", Röm. 11, 25. 26.

Die Anrede der Tochter Zion an die Töchter Jerusalems, in der sie ihnen ihr Leid klagt und ihnen Botschaft an den Geliebten aufträgt, vollendet sich in sieben V. Ebenso die Antwort der Tochter Zion auf die Frage der Töchter Jerusalems: was ist dein Geliebter vor anderen, und die Schilderung der Herrlichkeit des himmlischen Salomo. In einer Dreizahl von V. voll-

endet sich das Zwiegespräch der Töchter Jerusalems und der Tochter Zion über den Ort, dahin der Geliebte sich gewendet.

Die erste Sieben wird getheilt durch die doppelte Drei, jede von zwölf Gliedern, und die 1. Das Ganze hat 28 Glieder, 7 mal 4. Die erste Zwölf wird getheilt durch die doppelte 6, die zweite durch die 7 und die 5, welche von der Vier in V. 5 und der Drei in V. 7 in die Mitte genommen wird.

Die zweite Sieben wird getheilt durch die Vier, die sich auf den Kopf, und die Drei, die sich auf die übrigen Glieder bezieht. Die Vier hat zwölf Glieder, getheilt durch die Fünf und Sieben, die Drei ebenfalls zwölf Glieder, getheilt durch die dreimal Vier. Der Körpertheile sind zehn, getheilt durch die fünf des Hauptes und die fünf der übrigen Glieder. Mit Hinzunahme von V. 9 hat der zweite Theil ebenfalls 28 Glieder.

Die Drei hat zehn Glieder, getheilt durch die doppelte Vier und die Zwei.

Das דוד, Geliebter, kommt nicht weniger als 17 mal vor, 6 mal in der ersten Siebenzahl, 6 mal in dem zweiten Theile, 5 mal in der Dreizahl. Um den Geliebten bewegt sich Alles, mit ihm wird begonnen, und auf ihn läuft das Ganze aus. Er ist die Signatur des Abschnittes. In Schluß und Anfang der einzelnen Theile wird überall seiner gedacht.

Delitzsch bemerkt: „Daß das Erzählte dem Schlafleben angehört, schließen wir, wie C. 3, 1—4, vor Allem daraus, daß es als äußerer Vorgang in der Geschichte Salomos zu Sulamith sich nicht begreifen läßt.“ Die Wahrnehmung dringt sich so mit Gewalt auf, daß selbst die Neigung ihr nicht entgehen kann. Der Schluß aber ist ein willkürlicher, der richtige der, daß das Hohelied sich unmöglich auf das Verhältniß des irdischen Salomo zu einem weiblichen Individuum Namens Sulamith beziehen kann, vgl. zu C. 3.

C. 5, 2. „Ich ſchlafe und mein Herz wacht.“ In lebhafter Vergegenwärtigung dieſer entſcheidenden Scene erſcheint in dieſem V. die Handlung als geſchehend, nicht als vergangen. In V. 4 geht die Darſtellung ruhiger geworden in den Ton der hiſtoriſchen Schilderung über. Salomo ſtellt mit beſonderer Vorliebe in den Sprüchwörtern die Trägheit und Erſchlaffung individualiſirend als Schlafſucht und Schläfrigkeit dar. So in C. 20, 13: „Liebe den Schlaf nicht, daß du nicht arm werdeſt, thue deine Augen auf, ſo wirſt du Brotes ſatt werden“, C. 23, 21: „zerriſſene Kleider zieht der Schlaf an“, LXX: πᾶς ὑπνώδης, vgl. die Warnung vor der Schlafſucht in C. 6, 9—11. 24, 30—34. Als die Gattung, welche in dieſen St. individualiſirend durch die Art des Schlafes repräſentirt wird, bezeichnet Büchner: „Faullenzen, unbeſorgt ſeyn, ſeine obhabende Pflicht nicht in Acht nehmen.“ Von dieſen Stellen findet ein leichter und leiſer Übergang ſtatt zu der hier vorliegenden Darſtellung der geiſtlichen Trägheit und Erſchlaffung unter dem Bilde des Schlafes. Dieſe findet ſich auch in Jeſ. 29, 10: „der Herr hat ausgegoſſen über euch einen Geiſt des Schlafes.“ Unſere St. aber iſt die eigentliche altteſtamentliche Grundſtelle für die im N. T. ſo weit verzweigte Übertragung des Wachens und Schlafens auf das geiſtliche Gebiet: „Da aber die Leute ſchliefen“, Matth. 13, 25, „darum wachet, denn ihr wißt nicht, welche Stunde euer Herr kommen wird“, Matth. 24, 42, „da nun der Bräutigam verzog, wurden ſie alle ſchläfrig und entſchliefen, Matth. 25, 5, „wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet, der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach, Matth. 26, 41, „So wachet nun, denn ihr wiſſet nicht, wann der Herr des Hauſes kommt, — — auf daß er nicht ſchnell komme und finde euch ſchlafend, Mr. 13, 35. 36, vgl. Mr. 14, 38. Röm. 13, 11 Epheſ. 5, 14. 1 Theſſ. 5, 6. 1 Petr. 5, 8. Offenb. 3, 3. Die Ermahnungen des Herrn zur Wachſamkeit erhalten einen ganz beſonde-

edlen Früchte." „Der Gärtner, ja der Herr des Gartens muß zuerſt von Allen ſeine Früchte genießen, C. 8, 12. 1 Cor. 9, 10. Chriſtus aber genießt die Früchte ſeines Gartens, wenn er ſich an der Fülle und Güte derſelben ergötzt." Die Darſtellung des Glaubens und der guten Werke der Kirche unter dem Symbole der geiſtlichen Nahrung, welche Gott und Chriſto dargebracht wird, iſt in der Schrift weit verzweigt, vgl. meine Schrift über den Tag des Herrn S. 52 ff.*)

C. 5, 1. „Ich komme in meinen Garten, meine Schweſter Braut", Mercer: „das iſt, zu dir, die du ein Garten biſt, bepflanzt mit allen Arten lieblicher und herrlicher Gewächſe." „Ich pflücke meine Myrrhe mit meinen Würzen", allen anderen. Michaelis: „Denn ſo wie Einer ſich an Blumen oder Würzkräutern erfreut, die aus dem Garten gepflückt ſind, alſo ergötzt ſich Chriſtus an Buße, Glauben und den Früchten der Gerechtigkeit." „Ich eſſe meinen Seim mit meinem Honig, ich trinke meinen Wein mit meiner Milch", vgl. in Bezug auf Honig und Milch, C. 4, 11, den Wein, V. 10. — Die letzten Worte: „eſſet, Freunde, trinket, und werdet trunken von Liebe", ſind nicht etwa „ein Epiphonem des heiligen Sängers, womit das ganze Stück beſchloſſen wird, wozu C. 5, 1 noch gehört", (vgl. mein. Comm. zu Apoc. 3, 20), ſondern am natürlichſten iſt es anzunehmen, daß der Bräutigam fortredet. Die Anrede iſt an die Freunde gerichtet. Dieſe ſind der Sache nach identiſch mit der Freundin, die uns ſo oft in dem hohen Liede begegnet. Die ideale Einheit löſt ſich auch ſonſt mehrfach in dem Hohenliede in die reale Vielheit auf, vgl. zu C. 1, 4. An der Identität der Freunde hier mit der Freundin anderwärts kann um ſo weniger gezweifelt werden, da das רעיתי, meine Freundin, im un-

*) So ſchon Mercerus: oblectetur fide et bonis operibus, quae in sua sponsa ecclesia reperiet.

mittelbar folgenden V. steht. Diejenigen, welche verkennen, daß bei der Freundin die Einheit eine ideale ist, daß sie eine Gemeinschaft darstellt, kommen hier in große Verlegenheit, da die Theilnahme an dem Mahle offenbar nur für Braut und Bräutigam gehört. Diese Verlegenheit sieht z. B. der Bemerkung von Delitzsch an der Stirne geschrieben: „Der Festversammlung, angesichts welcher er der Königin des Festes solchen Beweis seiner überschwenglichen Liebe gegeben, ruft er zu: esset, Freunde, trinket, und berauschet euch, Geliebte! (?) Denn ein jeder soll an seinem Theile die Wonne dieses Tages schmecken." Die Braut hat den Bräutigam, die Kirche hat ihren Herrn und Heiland bewirthet, zum Lohne dafür wird sie nun auch von ihm zu Gaste geladen, nach der absoluten Gegenseitigkeit, die überhaupt in diesem Verhältnisse stattfindet, und speciell nach Apoc. 3, 20: „zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir." Schon in C. 2, 3 sprach die Braut: „seine Frucht ist meiner Kehle süß." Worin das Mahl besteht, das sagen näher die Worte: „werdet trunken von Liebe." Die Liebe ist es, zu deren Genuß der Bräutigam die Braut einladet. Das ist der süße Lohn ihrer Treue und ihrer Hingabe, nach Joh. 14, 21. 23. Statt: berauschet euch in Liebe, erklären Mehrere: berauschet euch Geliebte. Allein das דודים im Plur. heißt immer Liebe, Liebesbezeugungen. So noch in 4, 10, vgl. 1, 2. Ganz analog ist Sprüchw. 7, 18: „wohlan wir wollen uns berauschen in Liebe." Die Darstellung geistlicher Gnaden unter dem Bilde eines Gastmahles, zu dem der Herr die Seinen einladet, ist auch sonst in der heiligen Schrift weit verzweigt, vgl. z. B. Jes. 25, 6. 55, 1. 2. In Sprüchw. 9, 5 ruft die Weisheit: „kommt, esset mein Brot und trinket den Wein, den ich gemischt", vgl. 24, 13.

C. 5, 2 — 6, 3.

C. 5, 2. Ich ſchlafe und mein Herz wacht.
Da iſt die Stimme meines Geliebten, der anklopft:
Öffne mir, meine Freundin,
Meine Schweſter, meine Taube, meine Fromme,
Denn mein Haupt iſt voll Thaues,
Und meine Locken voll Nachttropfen.
V. 3. Ich habe meinen Rock ausgezogen,
Wie ſoll ich ihn wieder anziehen?
Ich habe meine Füße gewaſchen,
Wie ſoll ich ſie wieder beſudeln!
V. 4. Mein Geliebter ſtreckte ſeine Hand durch das Loch,
Und mein Innerſtes ward bewegt über ihn.
V. 5. Ich ſtand auf zu öffnen meinem Geliebten,
Und meine Hände träufelten Myrrhe,
Und meine Finger fließende Myrrhe
Auf die Griffe des Riegels.
V. 6. Ich öffnete meinem Geliebten,
Und mein Geliebter hatte ſich gewandt, war hingegangen.
Meine Seele ging hinaus, da er redete.
Ich ſuchte ihn, und ich fand ihn nicht,
Ich rief ihn, und er antwortete mir nicht.
V. 7. Es fanden mich die Hüter, die in der Stadt umgehen,
ſchlugen mich, verwundeten mich,
Sie nahmen meinen Schleier von mir,
Die Hüter der Mauern.
V. 8. Ich beſchwöre euch, ihr Töchter Jeruſalems,
Wenn ihr findet meinen Geliebten,
Was ſollt ihr ihm anzeigen?
Daß krank vor Liebe ich bin.

V. 9. Was iſt dein Geliebter vor Geliebtem,
Du Schöne unter den Weibern?
Was iſt dein Geliebter vor Geliebtem,
Daß du uns ſo beſchworen haſt?
V. 10. Mein Geliebter iſt klar und roth,
Erhaben vor Zehntauſenden.
V. 11. Sein Haupt iſt gediegen Schatzgold,
Seine Locken kraus,
Schwarz wie der Rabe.
V. 12. Seine Augen wie Tauben an Waſſerbächen,
Sich badend in Milch,
Sitzend an der Fülle.
V. 13. Seine Wangen wie ein Beet des Wohlgeruches,
Thürme der Würzkräuter,
Seine Lippen Lilien,
Träufelnd fließende Myrrhe.
V. 14. Seine Hände goldne Ringe,
Gefüllt mit Türkiſen.
Sein Inneres Glanz des Elfenbeines,
Bedeckt mit Sapphiren.
V. 15. Seine Schenkel Säulen von Marmor,
Gegründet auf goldnen Füßen.
Sein Ausſehen wie der Libanon,
Auserwählet wie die Cedern.
V. 16. Seine Kehle Süßigkeiten,
Und er ganz Lieblichkeiten.
Dieß mein Geliebter und dieß mein Freund,
Ihr Töchter Jeruſalems.

C. 6, 1. Wo iſt dein Geliebter hingegangen,
Du Schöne unter den Weibern?

Wo hat sich dein Geliebter hingewandt,
So wollen wir ihn suchen mit dir.

V. 2. Mein Geliebter ging hinab zu seinem Garten,
Zu dem Beete des Würzkrautes.
Daß er weide in den Gärten,
Und daß er sammle Lilien.

V. 3. Ich bin meinem Geliebten und mein Geliebter ist mein,
Der unter den Lilien weidet.

Die Tochter Zion redet zu den Töchtern Jerusalems. Der Standpunkt ist in der Zeit genommen, da die Versündigung an dem himmlischen Salomo schon geschehen, das Gericht der Verstoßung schon über sie ergangen, das Gefühl der Buße über ihre Versündigung schon lebendig geworden ist. In C. 5, 2—8 gibt sie über diese drei Punkte Bericht: der Geliebte kommt zu ihr in kalter Nacht — sie weigert sich ihn einzulassen — durch herrliche Erweisungen seiner Macht erweckt er sie zur Reue — sie will ihm öffnen, aber es ist zu spät, er ist weggegangen — ihn kann sie nicht finden, dagegen finden *sie* die Wächter, die Diener der himmlischen Rache — sie schließt mit der Bitte an die Töchter Jerusalems ihrem Geliebten zu sagen, daß sie krank ist vor Liebe.

Ainsworth: „In Cap. 3 hatte sie eine ähnliche Versuchung, aber nicht so schwer wie diese Dort schläft sie nicht, sondern sucht des Nachts auf dem Lager ihren Geliebten. Hier schläft sie, ihr Geliebter besucht sie, klopft, fordert auf, aber sie macht Entschuldigungen. Dort thun die Wächter, obgleich sie ihr keine Nachricht geben von ihrem Geliebten, ihr doch weiter kein Leid (?): hier schlagen und verwunden sie und nehmen ihr den Schleier. Dort findet sie ihn bald, nachdem sie bei den Wächtern vorbeigegangen, hier findet sie ihn nicht sobald, sondern verschmachtet

vor Liebe und beklagt sich zu ihren Freunden, welche, auf Grund seiner Lobpreisungen, ihr ihn aufsuchen helfen."

Die Töchter Jerusalems fragen die Tochter Zion in C. 5, 9, was sie von ihrem Geliebten halte, um den Ernst ihrer Zukehr zu ihm zu erproben. Sie legt in V. 10—16 ihr Herz voll Liebe und Hingebung gegen den himmlischen Salomo dar, in dem sie den Inbegriff aller Herrlichkeiten erblickt.

In C. 6, 1—3 folgt dann die zweite Frage, deren richtige Beantwortung die Vorbedingung zu der Wiederanknüpfung der alten Liebesbande ist, die: wo ist dein Geliebter hingegangen? Die Tochter Zion erkennt neidlos an, daß er in der Kirche sein Wesen hat, und darf nun mit dieser Anerkennung das alte Verhältniß als wiederhergestellt betrachten.

Wir haben hier einen der wichtigsten Abschnitte des A. T. vor uns, ein würdiges Seitenstück zu Jes. 53. Bisher athmete alles Liebe: die Tochter Zion freut sich und jauchzt, daß ihr König zu ihr kommt, Sach. 9, 9. Matth. 21, 9. Jetzt eröffnet sich eine dunkle Scene. Was der Apostel als Resultat der geschichtlichen Entwickelung hinstellt: „die Wahl hat es erlangt, die Anderen sind verstockt", Röm. 11, 7, das schaut Salomo hier im Geiste. Ebenso aber auch, was auch für den Apostel noch ein Geheimniß und Gegenstand prophetischer Voraussicht war, das: „Blindheit ist Israel eines Theiles widerfahren, so lange bis die Fülle der Heiden eingegangen sey, und also das ganze Israel selig werde", Röm. 11, 25. 26.

Die Anrede der Tochter Zion an die Töchter Jerusalems, in der sie ihnen ihr Leid klagt und ihnen Botschaft an den Geliebten aufträgt, vollendet sich in sieben V. Ebenso die Antwort der Tochter Zion auf die Frage der Töchter Jerusalems: was ist dein Geliebter vor anderen, und die Schilderung der Herrlichkeit des himmlischen Salomo. In einer Dreizahl von V. voll-

endet sich das Zwiegespräch der Töchter Jerusalems und der Tochter Zion über den Ort, dahin der Geliebte sich gewendet.

Die erste Sieben wird getheilt durch die doppelte Drei, jede von zwölf Gliedern, und die 1. Das Ganze hat 28 Glieder, 7 mal 4. Die erste Zwölf wird getheilt durch die doppelte 6, die zweite durch die 7 und die 5, welche von der Vier in V. 5 und der Drei in V. 7 in die Mitte genommen wird.

Die zweite Sieben wird getheilt durch die Vier, die sich auf den Kopf, und die Drei, die sich auf die übrigen Glieder bezieht. Die Vier hat zwölf Glieder, getheilt durch die Fünf und Sieben, die Drei ebenfalls zwölf Glieder, getheilt durch die dreimal Vier. Der Körpertheile sind zehn, getheilt durch die fünf des Hauptes und die fünf der übrigen Glieder. Mit Hinzunahme von V. 9 hat der zweite Theil ebenfalls 28 Glieder.

Die Drei hat zehn Glieder, getheilt durch die doppelte Vier und die Zwei.

Das דוד, Geliebter, kommt nicht weniger als 17 mal vor, 6 mal in der ersten Siebenzahl, 6 mal in dem zweiten Theile, 5 mal in der Dreizahl. Um den Geliebten bewegt sich Alles, mit ihm wird begonnen, und auf ihn läuft das Ganze aus. Er ist die Signatur des Abschnittes. In Schluß und Anfang der einzelnen Theile wird überall seiner gedacht.

Delitzsch bemerkt: „Daß das Erzählte dem Schlafleben angehört, schließen wir, wie C. 3, 1—4, vor Allem daraus, daß es als äußerer Vorgang in der Geschichte Salomos zu Sulamith sich nicht begreifen läßt.“ Die Wahrnehmung dringt sich so mit Gewalt auf, daß selbst die Neigung ihr nicht entgehen kann. Der Schluß aber ist ein willkürlicher, der richtige der, daß das Hohelied sich unmöglich auf das Verhältniß des irdischen Salomo zu einem weiblichen Individuum Namens Sulamith beziehen kann, vgl. zu C. 3.

C. 5, 2. „Ich ſchlafe und mein Herz wacht.“ In lebhafter Vergegenwärtigung dieſer entſcheidenden Scene erſcheint in dieſem V. die Handlung als geſchehend, nicht als vergangen. In V. 4 geht die Darſtellung ruhiger geworden in den Ton der hiſtoriſchen Schilderung über. Salomo ſtellt mit beſonderer Vorliebe in den Sprüchwörtern die Trägheit und Erſchlaffung individualiſirend als Schlafſucht und Schläfrigkeit dar. So in C. 20, 13: „Liebe den Schlaf nicht, daß du nicht arm werdeſt, thue deine Augen auf, ſo wirſt du Brotes ſatt werden“, C. 23, 21: „zerriſſene Kleider zieht der Schlaf an“, LXX: πᾶς ὑπνώδης, vgl. die Warnung vor der Schlafſucht in C. 6, 9—11. 24, 30—34. Als die Gattung, welche in dieſen St. individualiſirend durch die Art des Schlafes repräſentirt wird, bezeichnet Büchner: „Faullenzen, unbeſorgt ſeyn, ſeine obhabende Pflicht nicht in Acht nehmen.“ Von dieſen Stellen findet ein leichter und leiſer Übergang ſtatt zu der hier vorliegenden Darſtellung der geiſtlichen Trägheit und Erſchlaffung unter dem Bilde des Schlafes. Dieſe findet ſich auch in Jeſ. 29, 10: „der Herr hat ausgegoſſen über euch einen Geiſt des Schlafes.“ Unſere St. aber iſt die eigentliche altteſtamentliche Grundſtelle für die im N. T. ſo weit verzweigte Übertragung des Wachens und Schlafens auf das geiſtliche Gebiet: „Da aber die Leute ſchliefen“, Matth. 13, 25, „darum wachet, denn ihr wißt nicht, welche Stunde euer Herr kommen wird“, Matth. 24, 42, „da nun der Bräutigam verzog, wurden ſie alle ſchläfrig und entſchliefen, Matth. 25, 5, „wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet, der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach, Matth. 26, 41, „So wachet nun, denn ihr wiſſet nicht, wann der Herr des Hauſes kommt, — — auf daß er nicht ſchnell komme und finde euch ſchlafend, Mr. 13, 35. 36, vgl. Mr. 14, 38. Röm. 13, 11 Epheſ. 5, 14. 1 Theſſ. 5, 6. 1 Petr. 5, 8. Offenb. 3, 3. Die Ermahnungen des Herrn zur Wachſamkeit erhalten einen ganz beſonde-

ren Nachdruck, wenn ihre Beziehung auf unſere Stelle erkannt wird, in der das Schlafen eine ſo verhängnißvolle Bedeutung hat, in der der Verluſt des Heiles dadurch herbeigeführt wird. Hand in Hand mit dem geiſtlichen Schlafe geht der geiſtliche Tod, vgl. Off. 3, 2, wo auf das: ich weiß deine Werke, daß du den Namen haſt daß du lebeſt und biſt todt, folgt: werde wachend.*) — Das: und mein Herz wachend, welches zu dem: ich ſchlafend, hinzugefügt wird, dient zur Beſchränkung: im innerſten Grunde der Seele iſt noch eine gewiſſe Regſamkeit und Empfänglichkeit.**) Dieß gilt für das Judenthum aller Zeiten, deſſen Bezeichnung als Synagoge des Satans, Offenb. 2, 9 und 3, 9, zwar vollkommene aber nur einſeitige Wahrheit hat, und bildet den Grund der zahlreichen einzelnen Converſionen, die durch alle Zeiten hindurchgehen, die Unterlage für die Verheißung, daß dereinſt ganz Iſrael, das Volk im Ganzen und Großen, zum Heile gelangen ſoll, den Troſt und die Aufmunterung für die Judenmiſſion. Wäre der Schlaf ein totaler, ſo würde die Tochter Zion die Stimme des Bräutigams gar nicht vernommen haben. Auf der anderen Seite aber ſehen wir aus unſerer Stelle, wie nothwendig es iſt, daß der ganze Menſch wachend ſey. Das Schlafwachen der Tochter Zion konnte den Verluſt des Heiles nicht von ihr abwenden. Jarchi bemerkt zu dem: und mein Herz wacht: das iſt Gott, welcher iſt der Fels meines Herzens und mein Theil. Der Sache nach richtig. Denn was noch von Wachen geblieben iſt, das hat die Tochter Zion

*) Michaelis bemerkt zu dem: ich ſchlafe: Videat itaque, qui stare se putat, ne cadat, 1 Cor. 10, 12. Siquidem non modo qui vana persuasione sua stat, sed etiam vere stans in gratia dei salutari felicitate illa sua excidere potest, coll. 1 Petr. 4, 18. 2 Petr. 2, 18. 20.

**) Michaelis: Est quaedam, inquit Grotius, semivigilia et semisomnus. Adeoque sponsa non prorsus, saltem non diu carnali securitati succubuit; sed secundum meliorem partem vigilavit.

nicht aus sich selbst, das ist der Rest des in sie gesenkten göttlichen Lebensgrundes. Ihr gehört nur der Schlaf an, das schwache und böse Fleisch, nicht was von dem „willigen Geiste" in verborgener Tiefe noch übrig geblieben ist. — „Da ist die Stimme meines Geliebten, der anklopft: öffne mir meine Freundin, meine Schwester, meine Taube, meine Fromme." Die vier Namen, die der Bräutigam der Braut beilegt, dienen alle zur Begründung seiner Aufforderung, daß sie ihm öffnen möge. Sie würde sich selbst verläugnen, wenn sie es nicht thäte. Die Anrede: meine Schwester, ruht auf dem Grunde von 5 Mos. 17, 15: „Setzen sollst du über dich zum Könige, den der Herr dein Gott erwählen wird, aus der Mitte deiner Brüder sollst du über dich einen König setzen, nicht kannst du über dich setzen einen Fremden, der nicht dein Bruder ist." Die Taube ist Bild der Unschuld, Sanftmuth, Freundlichkeit, vgl. zu 1, 15. 2, 14. תמתי kann nur heißen: meine Unsträfliche, meine Rechtschaffene. Daß es als „Liebkosung an eine Geliebte" gebraucht worden sey, ist eine unbegründete Behauptung der Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung. Gesenius sagt: „תם, Femin. תמה, integer, aber nur im moralischen Sinne, unsträflich, rechtschaffen, fromm." In 1 Mos. 25, 27 steht das תם von Jakob, dem Stammvater, in Hi. 1, 1 zusammen mit ישר von Hiob, dem Typus Israels. In Ps. 37, 37 heißt es: „beobachte den Frommen und siehe den Rechtschaffenen." Auch durch das: meine Taube, welches hier wie auch in C. 6, 9 mit dem: meine Fromme, zu einem Paare verbunden ist, wird eine sittliche Eigenschaft bezeichnet. Die LXX haben τελεία μου, vgl. Matth. 5, 48. Phil. 3, 15. — Durch das: „denn mein Haupt ist voll Thaus und meine Locken voll Nachttropfen"*) wird die ganze Last des irdischen

*) Jarchi: ex amore erga te veni noctu, tempore pluviae et roris. Michaelis: quasi dicat, se visendae amicae causa imbre nocturno ma-

Daſeyns bezeichnet, die der himmliſche Salomo aus Liebe zu der Tochter Zion auf ſich genommen. Einer kalten Nacht gleicht überhaupt das Erdenleben nach dem Sündenfall, und der Heiland betrat nur die niedrigſte Stufe dieſer niedrigen Exiſtenz, vgl. Matth. 8, 20: die Füchſe u. ſ. w. „In Paläſtina ſind die Nächte meiſtens ſehr kalt, oft der Geſundheit ſchädlich. Der Thau fällt mitunter ſo ſtark, daß die Kleider von Feuchtigkeit triefen.“ — Wie auf d. V. Offenb. 3, 20 ruht, iſt bereits in meinem Comm. z. d. St. nachgewieſen worden.

V. 3. „Ich habe meinen Rock ausgezogen, wie ſollt' ich ihn wieder anziehen?“ Michaelis: „Wie diejenigen, die ſich ganz für die Ruhe einrichten, vor dem Schlafe alle Kleider abzulegen pflegen“, vgl. für das Gegentheil Nehem. 4, 17 (23): „Aber ich und meine Brüder und meine Knaben und die Männer an der Hut hinter mir, wir zogen unſere Kleider nicht aus.“ Was dort von der Wachſamkeit gegen den äußeren Feind geſagt wird, das findet eine analoge Anwendung auch auf die geiſtliche Wachſamkeit. Die Tochter Zion hat ihre Kleider ausgezogen, um es dem Fleiſche bequem zu machen, von denen es in C. 4, 11 hieß: der Geruch deiner Kleider iſt wie der Geruch Libanons. Die „Rechtthaten der Heiligen“ werden nicht mehr bei ihr gefunden. Die Tugenden, welche die Kirche zieren ſollen, werden bei ihr vermißt. Deshalb iſt ſie unwillig dem Bräutigam zu öffnen. Sie iſt zu träge ihre Kleider wieder anzuziehen. Der Ruf: thut Buße, denn das Himmelreich iſt nahe, wird von ihr nicht zu Herzen genommen. Entſprechend iſt das bloß in dem Briefe an die Gemeinde zu Laodicäa in Apoc. 3, 17, vgl. V. 18: „und weiße Kleider, daß du dich anthuſt, und nicht offenbaret werde die Schande deiner Blöße“: „die weißen Kleider ſind die chriſtlichen Tugenden.“ Gleiche Bedeutung mit dem Ausziehen

dere et ejus nomine frigus et injuriam aeris ac intemperiem noctis esse perpessum.

der Kleider hat das Besudeln der Kleider in Apoc. 3, 4, vgl. zu Apoc. 7, 14: „Unreine Kleider (die Kleidung Symbol des Zustandes) tragen im A. T. die Sünder, reine erhalten die Gerechtfertigten, Jes. 64, 5. Sach. 3, 4: Und er antwortete und sprach zu denen, die vor ihm standen: nehmet hinweg von ihm die unreinen Kleider, und er sprach zu Josua: siehe ich nehme hinweg von dir deine Sünde, und man wird dir Feierkleider anthun." Die Kleidung ist auch hier an sich nur Symbol des geistlichen Zustandes. Die Beziehung auf die Tugenden wird nur dadurch gegeben, daß die Tochter Zion von ihrem Kleide redet. In Luc. 12, 35—37 spricht der Herr: „Lasset eure Lenden umgürtet seyn und eure Lichter brennen. Und seyd gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er aufbrechen wird von der Hochzeit, auf daß, wenn er kommt und anklopft, sie ihm bald aufthun. Selig sind die Knechte, die der Herr so er kommt wachend findet." Wir haben hier eine unverkennbare Beziehung auf unsere St. Was der Herr von den Seinen verlangt, bildet den Gegensatz gegen das Betragen der Braut hier, die nicht, da der Bräutigam kam und klopfte, sogleich öffnete, deren Kleider statt umgürtet zu seyn ausgezogen waren, die der Bräutigam nicht wachend sondern schlafend fand. Wir haben in dieser Anspielung einen Fingerzeig, daß was sich in dem Hohenliede speciell auf die Tochter Zion bezieht, überall zugleich eine weitere Beziehung und Bedeutung hat, daß was von ihrem Falle gesagt wird, zugleich dem Volke des N. B. ein nachdrückliches: seyd nüchtern und wachet, zuruft. Dieß wird auch bestätigt durch eine zweite Anspielung auf uns. St., wie sie in Offenb. 16, 15 vorliegt: „Siehe ich komme als ein Dieb. Selig ist, der da wachet und bewahret seine Kleider, daß er nicht bloß wandele und man nicht seine Schande sehe." „Die Kleidung — wurde zu dieser Stelle bemerkt — wo sie im uneigentlichen Sinne steht, ist sonst gewöhnlich Bild des Standes und

Zustandes, unreine Kleider tragen die Sünder, reine erhalten die Gerechtfertigten, weiße haben die Gerechten. So nun stehen die Kleider auch hier. Die Anrede ist an die Christen gerichtet. Da bezeichnen die Kleider den Christenstand. Zu der Welt könnte nicht also geredet werden. Für sie gilt es nicht die Kleider zu bewahren, sondern sie abzulegen, zu wechseln." Abenesra bezieht unsere Worte auf die Saumseligkeit, womit die Israeliten zur Zeit des Chaldäischen Exiles von der Erlaubniß nach Jerusalem zurückzukehren keinen Gebrauch gemacht haben. Der Gedanke ist richtig gefaßt, der Irrthum liegt nur in der historischen Beziehung. In Bezug auf diese das Auge vor der Wahrheit zu verschließen, ist die Jüdische Auslegung als solche genöthigt. — „Ich habe meine Füße gewaschen, wie soll ich sie wieder besudeln." Neben der geistlichen Erschlaffung ist die Selbstgerechtigkeit ein Haupthinderniß der Ergreifung des dargebotenen Heiles, nicht als ob sie der ersteren eigentlich coordinirt wäre, sondern die Selbstgerechtigkeit ist eine Äußerungsform der Erschlaffung. Der Herr sagt in Luc. 15, 7: „ich sage euch, also wird auch Freude im Himmel seyn über einen Sünder, der Buße thut, vor neun und neunzig Gerechten, die der Buße nicht bedürfen." Diese Gerechten, welche nach ihrem thörichten Wahne der Buße nicht bedurften, waren die Hauptfeinde, mit denen der Herr zu kämpfen hatte, die ihn ans Kreuz und dadurch über die Tochter Zion das Gericht der Verwerfung brachten. Der heil. Paulus bezeichnet in Röm. 10, 3 die Ursache dieses Gerichtes also: „Sie erkennen nicht die Gerechtigkeit Gottes, und trachten ihre eigne Gerechtigkeit aufzurichten, und sind also der Gerechtigkeit Gottes nicht unterthan", vgl. 9, 30—32. In Bezug auf die Darstellung der sündigen Befleckung als Schmutz, der geistlichen Reinheit unter dem Bilde der körperlichen, vgl. zu C. 4, 2. Hier hat die Tochter Zion ihre Füße gewaschen in ihrer Einbildung, oder auch sie hat selbst ihre Füße gewaschen und hält sich nunmehr für rein,

gegen Joh. 13, 8: „Da ſprach Petrus zu ihm: nimmermehr ſollſt du mir die Füße waſchen. Jeſus antwortete ihm: wenn ich dich nicht waſche, ſo haſt du kein Theil mit mir.“ Es verhält ſich mit der Reinheit hier ähnlich wie mit der Blindheit in Joh. 9, 41: „Wäret ihr blind (in euren Augen, ſ. v. a. erkänntet ihr euch als blind), ſo hättet ihr keine Sünde, nun ihr aber ſprechet: wir ſind ſehend, bleibet eure Sünde.“ Von der Tochter Zion hier gilt, was der Herr zu den Phariſäern ſagt: „Ihr ſeyd es, die ihr euch ſelbſt rechtfertigt vor den Menſchen, aber Gott kennt eure Herzen.“ Ebenſo was der Herr zu Laodicäa ſpricht: „du ſprichſt: ich bin reich und habe mich bereichert und darf nichts, und weißt nicht, daß du biſt der Elende und Jämmerliche, arm, blind und bloß.“ Salomo ſelbſt redet in Spchw. 30, 12 von einer Art, die ſich reine dünket und iſt doch von ihrem Kothe nicht gewaſchen. Die Füße werden ſpeciell genannt, weil ſie in nächſter Berührung mit dem Schmutze des Bodens ſtehen.

V. 4. „Mein Geliebter ſtreckte ſeine Hand durch das Loch.“ Die Hand kommt hier als das Werkzeug der That in Betracht, vgl. 2 Moſ. 3, 20. 13, 3. 15, 6. 5 Moſ. 3, 24. Joſ. 4. 24. חור heißt Loch, nicht Fenſter, und daß hier an ein durch die Wand gebrochenes Loch zu denken iſt, zeigt noch ſpeciell die Vergleichung von Ezech. 8, 7. 8. (In V. 7 wird das Loch dem Propheten vorbildlich gezeigt, in V. 8 von ihm gebrochen.) Vgl. auch 2 Kön. 12, 10. Da der beſtimmende Artikel auf nichts Vorhergehendes ſich beziehen kann, ſo kann das Loch nur von derſelben Hand gemacht ſeyn, welche durch daſſelbe geſteckt wird (es heißt eigentlich: aus dem Loche, alſo daß ſie aus demſelben hervorkommt), und es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß es gemacht iſt, um die Hand durchſtecken zu können. Der Gedanke iſt der, daß der himmliſche Salomo nach ſeiner Abweiſung durch mächtige Äußerungen die Abgeſchloſſenheit der Tochter Zion durchbrechen wird. Daß dies im Einklange mit der Vorherverkündung hier wirklich

geſchehen iſt, zeigt die Geſchichte. Nach Apgſch. 2, 43 geſchahen nach dem Tode Chriſti viele Wunder und Zeichen durch die Apoſtel. Nach C. 3, 13 verklärte Gott ſein Kind Jeſum, z. B. durch das Wunderwerk am Lahmen. In C. 4, 30 beten die Apoſtel: „ſtrecke deine Hand aus, daß Geſundheit und Zeichen und Wunder geſchehen durch den Namen deines heiligen Kindes Jeſu," in C. 11, 21 heißt es: „Und es war die Hand des Herrn mit ihnen." Berleb: „Er wollte ſich nicht ſo entziehen, daß er die Braut ſchlafen und im Schlaf umkommen ließ, ſondern ſuchte ſie zu erwecken, damit ſie ihn ſuchen, und mit um ſo größerer Freude finden möchte." — „Und mein Innerſtes ward bewegt über ihn," wörtlich: und meine Eingeweide brauſten über ihn. (Luther fälſchlich: und mein Leib erzitterte davor.) Daß das Brauſen der Eingeweide hier als körperlicher Ausdruck des Mitleids und Erbarmens in Betracht kommt, zeigen die Parallelſtellen Jerem. 31, 20: „darum brauſen meine Eingeweide über ihn, erbarmen will ich mich ſeiner," und Jeſ. 63, 15: „Das Brauſen deiner Eingeweide und deine Erbarmungen," vgl. 16, 11. Statt: über ihn, Mehrere: bei mir, nach der Lesart עָלַי. Allein dieſe Lesart iſt nur aus Unverſtand hervorgegangen. Das: bei mir, wäre überflüſſig, auch könnte das עָלַי in dieſem Zuſammenhange gar nicht einmal bei mir heißen. Daß ſie Mitleid und Erbarmen in Bezug auf ihn empfindet, kann ſich nur auf das beziehen, was ſie ihm ſelbſt angethan hat, daß ſie ihm in der kalten Regennacht den Empfang verſagte: er kam in ſein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Denn nur von dieſem Leiden iſt im Vorherg. die Rede geweſen, und die Folge des Brauſens der Eingeweide iſt nach V. 5, daß ſie aufſteht ihm zu öffnen. Richtig ſchon die Berleb. B.: Über ihm, der ſo naß worden war, vor der Thür ſtand, anklopfte und bat, daß ich ihn einlaſſen möchte, von mir aber ſo kaltſinnig iſt empfangen worden." Wie groß die Bewegung war, welche nach

dem Tode Christi durch die Erweisungen seiner Herrlichkeit unter den Juden entstand, zeigen Stellen wie Apgsch. 2, 37: „da sie das aber hörten, gings ihnen durchs Herz (κατενύγησαν τὴν καρδίαν) und sprachen zu Petro und zu den anderen Aposteln: ihr Männer, lieben Brüder, was sollen wir thun," die dreitausend Seelen in 2, 41 und die fünftausend in 4, 4, die Thatsache, daß die Volksobern nach C. 4, 21 nicht wagen durften die Apostel zu strafen „um des Volkes willen, denn sie lobten alle Gott über dem, das geschehen war." Die Größe der Bewegung unter dem Volke wird auch bezeugt durch Apgsch. 5, 12 —16 und durch C. 6, 7: „Und das Wort Gottes nahm zu, und die Zahl der Jünger ward sehr groß zu Jerusalem. Es wurden auch viele Priester dem Glauben gehorsam."

V. 5. „Ich stand auf zu öffnen meinem Geliebten." Michaelis: „aus dem Bette meiner Sicherheit, damit ich nicht durch längeres Zögern ihn noch mehr beleidigte." — „Und meine Hände träufelten Myrrhe." Sie will nicht bloß dem Bräutigam entgegen gehen, sondern sie hat sich auch würdig bereitet ihn zu empfangen. Berleb.: Von dem starken Salben, das ich in der Eile vornahm, nachdem ich den Rock angezogen hatte, um mich desto mehr zu zieren und dem Bräutigam gefällig zu machen. Dadurch mag wohl nichts Besseres verstanden werden als der Geruch der Werke der Buße und des Glaubens, womit sie dem Bräutigam die Aufrichtigkeit ihrer Liebe darlegen wollte." Die Hände und ebenso im Folg. die Finger kommen wie die Hand in V. 4 als Instrument des Handelns in Betracht. Die Myrrhe nimmt nach C. 4, 14 unter den „besten Wohlgerüchen" die erste Stelle ein. In Ps. 45, 9 stehen die Myrrhen ebenfalls an der Spitze der Wohlgerüche. Mit Myrrhenöl salbten sich die Weltfrauen, um ihre Reize zu erhöhen, Esth. 2, 12, vgl. Prov. 7, 17. Das heilige Salböl, bezeichnend die Gaben und Tugenden des Geistes, womit die Gemeinde des Herrn ge-

ziert iſt, vgl. Chriſtol. Th. 2 zu Dan. 9, 24, wurde mit wohlriechenden Subſtanzen vermiſcht, um die Lieblichkeit der Gaben des Geiſtes zu bezeichnen, vgl. 2 Cor. 5, 15. Unter dieſen nahm die Myrrhe die erſte Stelle ein, vgl. 2 Moſ. 30, 22 — 33. Daß die Myrrhe dabei nach ihrem lieblichen Geruche in Betracht kommt, zeigt auch Sir. 24, 17. 18. Mit Recht bemerkt Büchner: „Myrrhen, ein Bild des guten Geruches, welchen die Kirche in Lehre und Leben von ſich gibt.“ — „Und meine Finger fließende Myrrhe.“ Die fließende Myrrhe iſt Steigerung der einfachen. Der Myrrhenſaft fließt entweder von ſelbſt aus, indem die Rinde aufſpringt, oder man macht Einſchnitte in letztere, der von ſelbſt ausfließende iſt ungleich beſſer, vgl. Bähr, Symbolik 2 S. 169 *). Die erſte wohlriechende Subſtanz, welche nach der angef. Stelle, 2 Moſ. 30, 23, bei der heiligen Salbe dem Olivenöl beigemiſcht wurde, wird מר דרור genannt, freie, freiwillige, von ſelbſt ſich ergießende Myrrhe **). Das erſte Ingredienz des heiligen Räucherwerkes, 2 Moſ. 30, 34 — 38 heißt נטף, Tropfen, LXX und Philo στακτή, und auch die andern alten Überſ. Aus den beiden Namen דרור und נטף iſt das עבר hier zu erklären, von der Myrrhe, welche die Rinde durchbricht, alſo fließende Myrrhe = edelſte. Das עבר häufig übertreten, z. B. ein Strom, der ſich in ſeinem Bette nicht halten kann, Jeſ. 8, 8, die Gedanken, die aus dem Herzen in Thaten hervordringen, Pſ. 73, 7, im Arab. von den aus dem Auge hervordringenden Thränen. Die fließende Myrrhe kehrt

*) Plinius h. n. 12, 75: sudant sponte, priusquam incidantur, stacten dictam, cui nulla praefertur. Theophrast, hist. plant. 9. 4: τῆς σμύρνης δὲ ἡ μὲν σταχτή, ἡ καὶ πλασταί. Dioscorides mat. med. 1. 74: στακτὴ καλεῖται προσφάτου σμύρνης τὸ λιπαρόν.

**) Das דרור, Freiheit, das Verbum im Arabiſchen u. A. libere se effudit, dann nach Geſenius: myrrha, quae sponte, nulla incisione facta, effluxit, i. e. praestantissima. Jonathan und Hieronymus: lectissima.

wieder in V. 13. — „Auf die Griffe des Riegels.“ Daß dieſe Worte zu נטף, träufelten, gehören, darauf führt ſchon die Verbindung des נטף mit על des beträufelten Gegenſtandes in Hi. 29, 22. Am. 7, 16. Daß man ſie nicht mit עבר verbinden darf: und meine Finger von Myrrhe fließend od. gefloſſen auf die Griffe des Riegels, zeigen die Accente und ebenſo jene Parallelſt., nach denen das Partic. עבר nur die Stelle des Adject. vertreten kann. Verwerflich iſt daher die Annahme vieler Ausll., wonach die Salbung von dem Bräutigam ausgegangen ſeyn ſoll, Calmet: l'époux en passant la main par l'ouverture qui étoit dans la porte, repandit de la myrrhe sur le verrouil et se retira aussitôt, Döpke: „Sie will nun die Thüre öffnen, und ſiehe ihre Hand trieft von köſtlicher Salbe, dem ſtillen Opfer der Liebe.“ Wäre die Salbung von dem Bräutigam ausgegangen, ſo hätte das auch beſtimmt geſagt werden müſſen. Auf ein Hinzudenken auf eigne Hand ſind wir bei der Schrift nirgends hingewieſen. Die Früchte der Buße und des Glaubens, mit denen die Tochter Zion dem verſchmähten Geliebten nachgeht, durch die Myrrhe bezeichnet zu ſehen*), darf uns um ſo weniger auffallen, da ſie auch ſonſt im Hohenliede unläugbar zur Bezeichnung der Tugenden der Tochter Zion dient, vgl. 3, 6. 4, 14. 5, 1.

V. 6. „Ich öffnete meinem Geliebten, und mein Geliebter hatte ſich gewandt, war hingegangen.“ Die Zeit des Findens war vorüber, von der David in Pſ. 32, 6 ſo bedenklich ſchreibt. Die ſchwere Schuld durfte nicht ohne ſchwere Strafe bleiben. Der Verſchmähung mußte die Verſtoßung folgen. Darin aber zeigte ſich die Barmherzigkeit, daß die Verſtoßung erſt dann eintrat, als durch die herrlichen Erweiſungen des Verſchmähten der

*) Michaelis: fragrantia operum poenitentiae et fidei, quibus τὸ γνήσιον τῆς ἀγάπης probare sponso voluit.

Stachel der Sehnſucht in das Herz der Tochter Zion geſenkt worden war. Zu vgl. iſt Hoſ. 5, 15: „ich will gehen und zurückkehren an meinen Ort, bis daß ſie ſchuldig werden und ſuchen mein Antlitz, in der Noth ihnen werden ſie nach mir fragen.“ Micha, 3, 4: „dann werden ſie ſchreien zum Herrn und er wird ſie nicht erhören, und er wird ſein Angeſicht vor ihnen verbergen zu dieſer Zeit, wie ſie mit ihrem böſen Weſen verdient haben.“ Das חמק kommt außerdem nur in Hithp. Jerem. 31, 22 in der Bed. ſich wegwenden vor: wie lange willſt du dich abwenden, du abtrünnige Tochter, das Epitheton dient zur Erklärung. Aq. ἔκλινεν. Symm. gibt das חמק עבר durch ἀπονεύσας παρῆλθε wieder, vgl. Joh. 5, 13. — ‚Meine Seele ging hinaus, da er redete.“ Daß ſo das בדברו zu faſſen iſt, zeigen die St. 2 Moſ. 34, 29. Richt. 8, 3. 1 Sam. 17, 28. In Bezug auf das: meine Seele ging hinaus, vgl. 1 Moſ. 42, 28: „ihr Herz ging aus,“ vor Furcht, 1 Kön. 10, 5: „Und es war in ihr kein Geiſt mehr“, ſie kam außer ſich vor Erſtaunen. Der Eindruck der Worte des himmliſchen Salomo, wie er ſie ſo liebend anredete und bat ihm die Thüre zu öffnen, wie er ſie ſo zärtlich unter ſeine Flügel ſammeln wollte, war ſchon gleich ein überwältigender, vgl. Hebr. 4, 12, aber ſie hatte die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unterdrückt, Röm. 1, 18. Erſt jetzt wird ſie ſich ſelbſt klar über die Tiefe dieſes Eindruckes und findet es unbegreiflich, daß ſie ihm keine Folge gegeben. Delitzſch: „Wie vernichtet muß ſie daſtehen, ſie, welcher ſchon als er redete die Seele entfuhr, der Athem verging, und die doch ungeachtet dieſer tiefen Rührung dem Rufe der Liebe nicht folgte.“ — „Ich ſuchte ihn und ich fand ihn nicht, ich rief ihn und er antwortete mir nicht.“*) Die längeren Suffixa מצאתיהו und בקשתיהו ſind

*) Mercerus: Similem pene narrationem habuimus c. 3, nisi quod ibi inventum a se tandem inquit amicum post pertransitos custodes,

gewählt zur Bezeichnung der langen und bangen Weile des vergeblichen Suchens. In auffallender Übereinstimmung mit unserer St. läßt Salomo in C. 1, 28 der Proverbien die verschmähte Weisheit sagen: dann (wenn die Folgen ihrer Verschmähung sie treffen) werden sie mich rufen und ich werde nicht antworten, sie werden mich suchen und werden mich nicht finden. — Unläugbar ist die Beziehung auf unsern V. in den Worten des Herrn in Joh. 7, 33, 34: „ich bin noch eine kleine Zeit bei euch, und ich gehe hinweg zu dem, der mich gesandt hat. Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen," und in Joh. 8, 21: „ich gehe hinweg, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben." Jesus bezeichnet durch diese Beziehung sich als den Bräutigam des Hohenliedes, als die Braut das Jüdische Volk. Das ὑπάγω*), ich gehe hinweg, das auch anderweitig bei Johannes auf unsere St. hinweist, zeigt, daß man nicht bei der Beziehung auf Spchw. 1, 28 stehen bleiben darf. Bengel bemerkt zu C. 7, 34: ζητήσετέ με, quaeretis me —, me, quem nunc videtis et spernitis. Verba haec sunt quasi textus, cui sermones hujus et sequentis capitis superstruuntur, C. 8, 21 sq. Diese von Bengel angenommene Stellung paßt vortrefflich zu der Beziehung auf die Grundst. — Jarchi bezieht unseren V. auf die Zeit des Josias, dessen Frömmigkeit den Beschluß des Herrn nicht rückgängig machen konnte. Was sich in jener Zeit ereignete, war allerdings ein Vorbild und eine factische Weissagung desjenigen, was in der Zeit Christi eintrat.

V. 7. „Es fanden mich die Hüter, die in der Stadt um-

---

hic vero nonnisi post longam inquisitionem. Praeterea illic non sese initio obtulerat, ut nunc: quae omnia mysteriis non carent.

*) Lampe: Familiare est nostro Evangelistae τὸ ὑπάγειν de exitu Christi, C. 8, 21. 22. 13, 3. 33. 14, 4. 16, 5. 10. 16, 17.

gehen, ſchlugen mich, verwundeten mich." Zu vgl. iſt C. 3, 3 und was dort bemerkt wurde. Es findet mit jenem V. eine buchſtäbliche Übereinſtimmung ſtatt bis: in der Stadt umgehen. Die anfängliche buchſtäbliche Gemeinſchaft zeigt, daß das unſerer St. Eigenthümliche die Differenz dieſer Situation von der dortigen bildet. Was die Tochter Zion hier von den himmliſchen Wächtern erduldet, iſt viel ſchwerer als was ſie früher von ihnen erlitten, weil ſie erſt hier die größte aller Sünden begangen hat. — „Sie nahmen meinen Schleier von mir, die Wächter der Mauern." Durch רְדִיד werden herabwallende Schleier, Schleierkleider, feine florartige Überwürfe bezeichnet, welche die Frauen über die übrigen Kleider trugen, vgl. die Ausll. zu Jeſ. 3, 23. Ähnlich heißt es in Jeſ. 3, 26 von der Tochter Zion: „und entleert" — von allen den Zierrathen, deren Fülle im Vorhergehenden beſchrieben worden — „ſitzt ſie am Boden." Ezechiel ſagt in C. 23, 26 von der Tochter Zion: ſie ziehen dir aus deine Kleider und nehmen dir deine Zierrathen. Ebenſo 16, 39. — Sehr bezeichnend iſt der Zuſatz: die Wächter der Mauern. Er weiſt darauf hin, daß die Tochter Zion jetzt denen gleichſteht, gegen die ſie früher vertheidigt wurde. Sie iſt jetzt ein Eindringling, ein falſcher Prätendent, ſie hat jetzt kein Bürgerrecht mehr in der Stadt Gottes, Matth. 21, 43: „darum ſage ich euch: das Reich Gottes wird euch genommen, und gegeben werden einem Volke, das ſeine Früchte bringt.

V. 8. Die Tochter Zion beſchwört die Töchter Jeruſalems (vgl. zu C. 1, 5) ihrem Geliebten zu ſagen, daß ſie krank vor Liebe iſt, vgl. zu 2, 5. Die Anrede ruht auf der Vorausſetzung, daß die Töchter Jeruſalems jetzt in einem näheren Verhältniß zu ihrem Geliebten ſtehen als ſie. Es iſt eine tiefe Demüthigung, daß ſie die Vermittlung derjenigen anrufen muß, die früher durch ihre Vermittlung in ein näheres Verhältniß zu dem Geliebten getreten. Im Hintergrunde der Botſchaft, die ſie dem Geliebten

sendet, steht die Bitte, ebenso wie die Worte in Joh. 11, 3: „Herr siehe, der den du lieb hast ist krank," eine indirecte Bitte enthalten. Wohl zu beachten sind die männlichen Formen אתכם, תמצאו, תגידו. Sie weisen absichtlich darauf hin, daß die Töchter Jerusalems ideale Personen sind. Döpke bemerkt: „Hier wieder die Enallage generis wie H. 2, 7." Es ist aber seltsam, daß diese Enallage generis grade immer bei den Töchtern Jerusalems vorkommt.

V. 9. Die Frage: was ist dein Geliebter vor Geliebtem, du Schöne unter den Weibern, soll der Tochter Zion Gelegenheit geben durch die Antwort die Aufrichtigkeit ihrer Buße, die Herzlichkeit ihrer Liebe zu dem früher Verschmähten zu offenbaren. Den Zweck bisher nicht Gewußtes zu erfahren, kann sie nach dem nahen und innigen Verhältniß, in welchem die Töchter Jerusalems nach H. 3, 10 zu dem himmlischen Salomo stehen, und ebenso nach V. 8 hier nicht haben. — Zu dem: du Schöne unter den Weibern, vgl. H. 1, 8. Die ursprüngliche Schönheit bricht jetzt von neuem aus ihrem tief verborgenen Hintergrunde hervor, da sie krank ist vor Liebe nach dem Geliebten. Mit der Liebe zu ihrem Könige (vgl. zu H. 1, 9) kehrt auch ihre Schönheit zurück, eine Schönheit, mit der sie die andern Völker überstrahlt, vgl. H. 6, 9. Berleb.: „Wenn die Braut an sich selbst gedacht hätte, so würde sie gesagt haben, wie Ruth in H. 1, 10: nennet mich nicht schön! Sie würde sich einiger Worte der Demuth gebraucht haben: sie ist aber alles dessen unfähig. Sie hat nur ein einziges Geschäft, welches ist die Nachforschung ihres Geliebten. Sie kann nicht anders denn von ihm reden und daran nicht gedenken."

V. 10. Es beginnt hier die Schilderung der Schönheit und Lieblichkeit des Geliebten durch die Tochter Zion. Diese ist Ausführung des: „du bist der Schönste unter den Menschenkindern," was in Ps. 45, 3 von Christo gesagt wird, oder vielmehr

dieß die Summe derſelben. Hier wie dort iſt die Schönheit der Ausdruck und Abglanz der geiſtigen Vollkommenheit, welche der Dichter wie der Maler ſo gern in dieſem Spiegel ſchaut, vgl. was in dem Gedichte Bordah von Mohammed geſagt wird mit Roſenzweigs Anmerkung. Unſer V. beginnt mit dem Allgemeinen, dann wendet ſich die Schilderung zu den einzelnen Körpertheilen.*) — „Mein Geliebter iſt klar und roth.“ Das צח, klar. Das Verbum kommt in Klagel. 4, 7 im Parallel. mit זכה rein ſeyn vor. Das: reiner als Schnee, klarer als Milch, gilt auch hier. Daß jene Stelle von der unſrigen in Abhängigkeit ſteht, zeigt die Verbindung des klar und roth, was außerdem nirgends ſo vorkommt. „Ihre Fürſten — heißt es dort — (Luther fälſchlich: ihre Nazaräi) waren reiner denn Schnee, klarer denn Milch, roth an Geſtalt vor Perlen (alſo daß ſie die Perlen an Schönheit übertrafen), Sapphir ihre Bildung.“ (Der Sapphir hier in V. 14.) Gemeint ſind die Fürſten aus dem Davidiſchen Geſchlechte. Ihre geiſtige Herrlichkeit wird unter dem Bilde der leiblichen dargeſtellt, in Übertragung desjenigen, was hier von Dem geſagt wird, in dem das Davidiſche Geſchlecht gipfeln ſollte. Die Anſpielung hat die allegoriſche und Meſſianiſche Deutung des Hohenliedes zu ihrer Vorausſetzung. Das Roth iſt die Farbe der kräftigen Geſundheit. — „Erhaben vor Zehntauſenden.“ Das דגל wahrſcheinlich auch in Pſ. 20, 6 in der Bed. erhaben ſeyn, vielleicht verwandt mit גדל

V. 11. „Sein Haupt iſt gediegen Schatzgold.“ Das Gold als Bild der Herrlichkeit auch in Klagel. 4, 1. 2. כתם iſt dichteriſcher Name des Goldes, von כתם, verbergen, verhehlen, eigentlich das Verhehlte, vgl. das סגור in Hi. 28, 15. Das

*) Mercerus: Primum quidem generaliter eum describit, deinde specialiter per singula ipsius membra, decem numero, incipiens ab altioribus membris ad inferiora usque.

בָּז, von בָּזַז, ſtark, ſolide, tüchtig ſeyn, 1 Moſ. 49, 24, hier als Adject., entſprechend dem כֹּתֶם טוֹב in Klagel. 4, 1, dem כֹּתֶם טָהוֹר in Hi. 28, 19, anderwärts zum Subſtant. erhoben, dichteriſcher Name des edelſten Goldes. Statt זָהָב מוּפָז, ſolidirtes, gediegenes Gold, in 1 Kön. 10, 18, ſteht in 2 Chron. 9, 17 reines Gold. — „Seine Locken kraus, ſchwarz wie der Rabe.“ Das תַּלְתַּל, wahrſcheinlich für unſ. St. gebildet, von der Wurzel תָּלָה, bei der das ה auch in Cap. 4, 4 abgeworfen wird, Hängelocken. Eine ähnliche Bildung iſt das יִפְעָה in Pſ. 45, 3 mit Abwerfung des י. Die Fülle und Schwärze des Haares iſt ein Symbol der friſchen Kraft. Berleb.: „Es ſind dergleichen Haare ein Zeichen eines friſchen und in der Blüthe ſtehenden Jünglingsalters.“ In Pred. 11, 10 ſteht שְׁחָרוּת, Schwärze (Targ. dies nigredinis capillorum) neben יַלְדוּת, Jugend. In bloß ſcheinbarem Widerſpruche gegen unſere St. heißt es in Offenb. 1, 14 von Chriſto: „ſein Haupt aber und ſein Haar war weiß wie weiße Wolle als der Schnee.“ Die blendende Weiße des Haares iſt dort Bezeichnung ſeiner Heiligkeit, Majeſtät, Herrlichkeit.

V. 12. „Seine Augen wie Tauben an Waſſerbächen.“ Die Taube iſt das Bild der Reinigkeit und Unſchuld, Sanftmuth und Freundlichkeit, vgl. zu 1, 15. 4, 1.*) Die Tauben lieben wegen ihrer großen Reinlichkeit waſſerreiche Gegenden, vgl. die Nachweiſungen bei Bochart. Sie ſind an den Waſſerbächen beſonders lieblich. Die Reinigkeit, deren Bild ſie ſind, tritt uns beſonders entgegen, wenn ſie ſich in klarem Waſſer von der Befleckung reinigen. — „Sich badend in Milch,“ ſ. wie in Milch, die Milch als Bild für die größte Klarheit auch in Klagel. 4,

*) Michaelis: eadem comparatio jam supra C. 1, 15 et 4, 1 in laudibus sponsae adhibita fuit, unde ipsa eandem maximo cum affectu in sponsum hic quasi retorquet.

7. — „Sitzend an der Fülle.“ Da das: ſich badend, nur auf die Tauben gehen kann, ſo muß auch das ſitzend darauf bezogen werden. Das על das zweitemal ebenſo wie das erſtemal über in dem Sinne von an, vgl. Pſ. 1, 3. Das מלאת, Fülle, hier von der Waſſerfülle, ſo ſchon die LXX und die Vulg: super fluenta plenissima. Zuerſt die Klarheit des Waſſers, dann die Waſſerfülle, die ihnen das völlige Untertauchen möglich macht.

V. 13. „Seine Wangen wie ein Beet des Wohlgeruches.“ Das Beet des Wohlgeruches kehrt in C. 6, 2 wieder. ערוגה, ein erhöhtes Gartenbeet, von ערג, im Arab. aufſteigen, außerdem noch Ezech. 17, 7. 10. Die Wangen haben im Hebräiſchen ihren Namen von der Anmuth, die ſich an ihnen beſonders kundgibt. Dieſe iſt hier der Vergleichungspunkt zwiſchen den Wangen Chriſti und einem Beete duftiger Pflanzen. — „Thürme der Würzkräuter.“ מגדל, ſonſt Thurm, vgl. C. 4, 4. 7, 5, hier wie in Nehem. 8, 4 von einer thurmartigen Erhöhung, einer Pyramide von wohlriechenden Gewächſen. — „Seine Lippen Lilien, träufelnd fließende Myrrhe.“ Die Lieblichkeit der Lippen wird hier wie in C. 4, 3. Pſ. 45, 3 geprieſen wegen der Lieblichkeit der Rede, die ihnen entſtrömt. Dieß zeigt der Beiſatz: träufelnd fließende Myrrhe. Die Myrrhe, welche im Moſaiſchen Geſetze die erſte Stelle einnimmt unter den „vorzüglichſten Wohlgerüchen“, bezeichnet die liebliche Rede, vgl. zu 1, 13. 5, 5. Auf die letztere St. ſteht die unſrige in wörtlicher Beziehung. Daß die Hände der Tochter Zion von fließender Myrrhe triefen, das verdankt ſie den Lippen des himmliſchen Salomo triefend von fließender Myrrhe. Mit Recht bemerkt Büchner: „Die Myrrhen ſind ein Bild a. der vortrefflichen lieblichen und ſeelenſtärkenden Gaben, welche Chriſtus für diejenigen hat, die an ihn glauben, Hohesl. 1, 13. 5, 13. b. des guten Geruches, welchen die Kirche in Lehr und Leben von ſich gibt, C. 3, 6. 4, 14. 5, 1.“ Die

Lilie als Bild der Lieblichkeit auch in 2, 1. 2. 16. 4, 5. 7, 3. Lilienverzierungen waren nach 1 Kön. 7, 19. 22. 26 auch im Salomonischen Tempel angebracht, vgl. Bähr der Salom. Tempel S. 191. Dieser bemerkt in Bezug auf unsere St. fälschlich: „Hohesl. 5, 13 ist der Vergleichungspunkt der (?) Geliebten und שׁוֹשַׁנָּה die Reinheit, deren Symbol die Lilie wegen ihrer Weiße ist", nimmt S. 198 an, daß die Lilie ihren Namen von שׁוּשׁ, weiß seyn, führe, behauptet S. 199, die Lilie sey als die Blume der Heiligkeit, die heilige Blume zu betrachten. Dafür spricht nichts als die zweifelhafte Etymologie — die Bedeutung weiß seyn ist bei dem שׁוּשׁ nicht erwiesen, näher liegt die Ableitung von שֵׁשׁ, sechs. *) Dagegen spricht die Willkürlichkeit der Beschränkung auf die weißen Lilien, ferner Hos. 14, 6. Matth. 6, 28, wo die Lilien offenbar nach ihrer Schönheit und Lieblichkeit in Betracht kommen. Ebenso Ps. 60, 1, wo die Lilie des Zeugnisses die liebliche Verheißung des Gesetzes ist, Ps. 69, 1, wo das: über Lilien, ebenfalls hinweist auf die Lieblichkeit des betreffenden Gegenstandes, der Tröstungen und Hülfen des Herrn, welche der Ps. besingt, Ps. 80, 1, und die bereits angeführten St. unseres Buches. Hier werden die Lilien von der Myrrhe getrennt, wenn man sie anders nimmt, wie als Bild des Lieblichen. Daß die Lippen von fließender Myrrhe triefen, darin bewährt sich ihre Lieblichkeit.

V. 14. „Seine Hände goldne Ringe, gefüllt mit Türkisen." Der Gegensatz der Hände und der Eingeweide ist der des Thuns und der Gesinnung. Nehmen wir V. 13 b hinzu, so haben wir die gewöhnliche Trilogie von That, Wort und Gedanke, wie wir sie schon im Dekaloge vorfinden, dann mehrfach in den Psalmen, vgl. zu Ps. 15, 2: „von der That steigt der S. auf zum Herzen, von diesem herab zur Zunge und weiter zur

*) So schon Gousset: licet derivare a sex, pro numero foliorum.

That, von dieſer wieder herauf zur Zunge, um recht nachdrücklich hervorzuheben, daß wer dieſe nicht zu beherrſchen verſteht, durch die That noch nichts gewinnt.“ Ferner zu Pſ. 24, 4: „So wie der S. im erſten Gl. von der That aufſteigt zum Herzen, ſo ſteigt er in dem zweiten Gliede von dem Herzen herab zur Zunge. — Das Herz iſt hier aber in den Mittelpunkt geſtellt, um darauf hinzuweiſen, daß auf daſſelbe zuletzt Alles ankommt, daß die Reinheit der Hände und der Zunge in der Reinheit des Herzens wurzelt, und nur inſofern Bedeutung hat, als ſie darin wurzelt.“ Die Hand als Werkzeug der That auch in V. 4. 5. Gold und Edelſteine bezeichnen die Köſtlichkeit und Herrlichkeit des Thuns. Die Vergleichung der Hände mit Ringen von Gold beziehen mehrere auf die Rundung der etwas erfaſſenden *) oder der geſchloſſenen Hand **), Andere auf die Rundung der Finger ſelbſt. Im Einklange mit dem ſymboliſchen Charakter der ganzen Schilderung, bei dem alle zu materiellen Deutungen vermieden werden müſſen, wird man paſſender annehmen, daß durch den Ring die Allſeitigkeit der Wirkungen bezeichnet wird, vgl. Hi. 37, 12, wo es von der Allſeitigkeit des göttlichen Thuns heißt: „Und er wendet ſich in Kreiſen in ſeinen Rathſchlägen.“ *) — „Sein Inneres Glanz des Elfenbeines, bedeckt mit Sapphiren.“ Das מֵעָיו, Eingeweide, kann hier um ſo weniger ohne weiteres von dem äußeren Leibe verſtanden werden, da es noch in V. 4 von den Eingeweiden vorgekommen und zwar als dem Sitze des tiefſten Mitleidens

*) So Coccejus: quando manus quidpiam amplectitur, pro orbe vel annulo est.

**) So Döpke: „Die geſchloſſene Hand wird mit einem Ringe verglichen, woran die Nägel die Edelſteine ſind.“ Das letztere iſt offenbar geſchmacklos.

***) Ähnlich ſchon Michaelis nach dem Vorgange von Mark: virtus et potestas operandi, quae quidem potentia, ut Marckius scribit, instar orbium est perfecta et expeditissima, atque instar auri et pretiosorum lapidum splendidissima.

und Erbarmens, vgl. auch Pſ. 40, 9: „dein Geſetz iſt in meinen Eingeweiden.“ Wenn der Leib überhaupt gemeint iſt, ſo kann er jedenfalls hier wie in Dan. 2, 32 nur nach den Eingeweiden in Betracht kommen, von denen die Benennung entlehnt iſt. Wäre der Leib ſelbſt genannt, ſo würde die Bedeutung zweifelhaft ſeyn. Das fühlende Herz zu beſeitigen (denn das wird der Sache nach durch die Eingeweide bezeichnet) haben wir um ſo weniger Grund, da damit die Trilogie zerſtört wird. Das Herz des himmliſchen Salomo voll Liebe und Erbarmen, das war es, worauf die Tochter Zion ihren Blick ganz beſonders richten, worauf ſie die Hoffnung ihres Heiles gründen mußte. Der Vergleichungspunkt zwiſchen dem Herzen Chriſti und dem Elfenbein und den Sapphiren iſt auch hier die Herrlichkeit. Die Bedeutung des עשׁי iſt unſicher. Gewöhnlich wird es durch Gebilde erklärt. Nach der Bedeutung des Verbi aber in Jerem. 5, 28 kann es auch Glanz heißen, der Glanz des Elfenbeines für glänzend Elfenbein. Von Elfenbein machte ſich Salomo einen Thron, 1 Kön. 10, 18, und es wird auch unter den Waaren genannt, die ſeine Schiffe einführten, V. 22, vgl. Pſ. 45, 9. Die ſchlecht materialiſtiſche Richtung, der die modernen Ausleger in der Auslegung dieſes Stückes folgen, gibt ſich in ihrer ganzen Geſchmackloſigkeit in der Bemerkung von Magnus zu erkennen: „Der hellweiße Leib des Geliebten gleicht einem Kunſtwerke aus Elfenbein, das durchſchimmernde Gelb aber, in welches das Elfenbein ja wirklich auch überſpielt, der Goldfarbe des glänzenden Sapphirs.“ Döpke, der derſelben materialiſtiſchen Auffaſſungsweiſe huldigt, ſich aber zu ſolchen Seltſamkeiten nicht verſtehen mochte, geſteht offen ſeine Verlegenheit: „Das Elfenbein, weißglatt polirt, läßt ſich wohl nur auf den Leib ſelbſt anwenden, aber der Schmuck des Sapphir daran iſt nicht recht klar.“

V. 15. „Seine Schenkel Säulen von Marmor.“ Die Worte bezeichnen die unüberwindliche Standhaftigkeit Chriſti.

Worauf es bei der Säule ankommt, das zeigt ihr Name, עמד, ein Feſtſtehendes. Parallel iſt Offenb. 10, 1: „und ſeine Füße wie Feuerpfeiler.“ „Die Säulenhaftigkeit bezeichnet die unüberwindliche Standhaftigkeit des himmliſchen Siegers über allen Widerſtand der Feinde.“ Bei der Säule wird das unwandelbare Feſtſtehen auch in Offenb. 3, 12 ins Auge gefaßt. Die beiden vor dem Salomoniſchen Tempel, dem Symbole der Kirche, aufgeſtellten Säulen Jachin, er feſtigt, und Boas, in ihm iſt Stärke, wieſen hin auf den ſäulenhaften Charakter des Reiches Gottes, das in dem himmliſchen Salomo ſeinen Mittelpunkt hat. Dem Erze dort, ausgezeichnet durch Feſtigkeit und Stärke, entſpricht hier der Marmor. David ſagt in 2 Sam. 22, 37 im Namen ſeines in Chriſto gipfelnden Geſchlechtes zur Bezeichnung der unbezwinglichen Standhaftigkeit deſſelben: „nicht wanken meine Knöchel.“—„Gegründet auf goldnen Füßen.“ Den goldnen Fundamenten der Säule gleichen die herrlichen Füße, die hier nicht als in Bewegung, ſondern als ruhend zu denken ſind, denn es kommt hier nicht auf das Gehen, ſondern auf das Poſtofaſſen und Standhalten an. Berleb.: „Bedeuten ohne Zweifel Feſtigkeit und Stärke und die ewig feſtſtehende Macht ſeines Königreiches und unauflöslichen Lebens.“ Die Erwähnung des Goldes in Bezug auf die Füße hier entſpricht der früheren in Bezug auf das Haupt. *) — Nach den Füßen folgt eine allgemeine Beſchreibung der Erſcheinung des himmliſchen Salomo. Dann wird in V. 16 zum Schluß von unten nach oben wieder aufgeſtiegen bis unmittelbar zu der Gränze des Hauptes, auf das ſich die erſte Fünfzahl der Schilderung, die Vierzahl der Heptade bezog. Die Anknüpfung iſt eine um ſo nähere, da wie dort die Lippen, mit denen geſchloſſen wurde, ſo hier der Gaumen als Werkzeug

*) Michaelis: ita ut a summo vertice, v. 11, ad imos usque pedes totus fulgeat infinita gloria ac majestate.

der Rede in Betracht kommt. — „Sein Ausſehen wie der Libanon, auserwählt wie die Cedern.“ Die Vergleichung mit dem Libanon und ſeinen ſtolzen Cedern müßte als eine verunglückte bezeichnet werden, wenn der Bräutigam ein gewöhnlicher Sterblicher wäre. Magnus meint: „Sie vergleicht alle die bunte, liebliche, blühende Pracht an Farben und Form der Gliedmaßen mit der bunten und reizenden Pracht des Libanon.“ Allein die Annahme dieſes Vergleichungspunktes kann nur als eine Aushülfe der Verlegenheit betrachtet werden. Der Totaleindruck des Libanon iſt der der majeſtätiſchen Hoheit, und dieſe muß der Vergleichungspunkt ſeyn, wo ein anderer nicht, wie in C. 4, 11 ausdrücklich angegeben wird. Vgl. über den Libanon als Bild des Hohen und Erhabenen, und namentlich der Weltmacht, deren imponirender Eindruck durch die Vergleichung des himmliſchen Salomo mit dem Libanon paralyſirt wird, zu C. 4, 8, Jeſ. 37, 24. Auch das: auserwählet wie die Cedern, entſprechend dem: erhaben vor Zehntauſenden, in V. 10, weiſt auf die Hoheit und Majeſtät als den Vergleichungspunkt hin. Bei den Cedern wird durchaus gewöhnlich die imponirende Größe und die Stattlichkeit ins Auge gefaßt, vgl. das: „von der Ceder an bis zum Yſop“ in 1 Kön. 5, 13, Pſ. 80, 11, wo die Cedern als die Könige der Bäume die Cedern Gottes genannt werden, Jeſ. 37, 24, wo die hohen Cedern in Verbindung mit den auserwählten Tannen ſtehen, Richt. 9, 15. Jeſ. 2, 13. 37, 24. Am. 2, 9. Pſ. 104, 16. In Ezech. 31, 3 heißt es: „Siehe Aſſur iſt eine Ceder auf dem Libanon, ſchön von Gezweige und dichtbelaubt und hoch von Wuchs.“ Ewald: „Das hier nur angedeutete Bild führt Ez. 31, 3 weiter aus, faſt gleich einem Commentar.“ Daß die Worte, falls man den wirklichen Vergleichungspunkt ſtehen läßt, unpaſſend ſind, wenn die Schilderung auf einen irdiſchen Bräutigam bezogen wird, muß Magnus ſelbſt zugeſtehen: „Andere Ausll. nehmen den Libanon hier als Vergleichung der Größe

und Stärke der Gestalt des Geliebten, was aber hier als ein formloses, fast ungeschicktes Bild unpassend erscheint."

V. 16. „Sein Gaumen Süßigkeiten und er ganz Lieblichkeiten", vgl. Luc. 4, 22: „Und sie gaben alle Zeugniß von ihm, und wunderten sich der holdseligen Worte, die aus seinem Munde gingen." Der Gaumen kommt als Werkzeug der Rede in Betracht in Sprchw. 8, 7. 5, 3. Hi. 31, 30. Daß auch hier, zeigt schon die Correspondenz mit V. 13. Merkwürdig ist die hohe Bedeutung, die hier den Reden des himmlischen Salomo beigelegt wird, die in den beiden Hälften den Schlußpunkt bilden, vgl. das an ihn gerichtete: „du sollst mich lehren", der Tochter Zion in C. 8, 2. Es liegt darin die Andeutung, daß der himmlische Salomo mit dem Königlichen das prophetische Amt verbinden, daß er wie Jesaias sagt in C. 55, 4 nicht bloß Fürst und Gesetzgeber, sondern auch Zeuge der Völker seyn wird. Darin waren David und Salomo seine Vorbilder. Der erstere sagt in 2 Samuel. 23, 2: „der Geist des Herrn hat in mir geredet, und sein Wort ist auf meiner Zunge."

C. 6, 1. „Wo ist dein Geliebter hingegangen, du Schöne unter den Weibern?" Diese Anrede, welche schon in C. 5, 9 vorgekommen, kehrt mit verstärktem Nachdruck wieder, nachdem die Tochter Zion ein solches Bekenntniß abgelegt hat. Die Frage, wo der Geliebte hingegangen, ist die zweite, auf welche die Tochter Zion die rechte Antwort geben muß, die erste wer, die zweite, wo er ist. — „Wo hat sich dein Geliebter hingewandt, so wollen wir ihn suchen mit dir." Die Töchter Jerusalems können den Geliebten nur mit der Tochter Zion suchen, wenn sie weiß, wo er sich hingewandt hat. Berleb.: „damit wir auch in nähere Freund- und Bekanntschaft mit ihm kommen." Allein, daß sie nur im Interesse der Tochter Zion suchen wollen, zeigt C. 5, 8.

V. 2. „Mein Geliebter ging hinab zu seinem Garten", der

Garten als Bild der Kirche in C. 4, 12. — „Daß er weide in den Gärten.“ Das Weiden von Christo in C. 1, 7. *) Die Heerde, die der himmlische Hirte weidet, können nur die Bekehrten aus den Heiden seyn, die Töchter Jerusalems, C. 1, 5. 3, 10. Denn die Tochter Zion ist noch von ihm getrennt. — „Und daß er sammle Lilien.“ Über die Lilien als Bild lieblicher Jungfrauen, der Völker, die in das Reich des himmlischen Salomo aufgenommen sind, vgl. zu 2, 16. 4, 5. Dem Weiden unter den Lilien an der ersteren Stelle entspricht hier das Lilien sammeln: von der Aufnahme der Völker in die Gemeinschaft Christi. — Die Bedingung der Wiederaufnahme der Tochter Zion in die Gemeinde des Herrn ist, daß sie neidlos das Walten Christi unter der aus den Heiden gesammelten Kirche anerkenne. Dazu soll die Frage der Töchter Jerusalems ihr Veranlassung geben, und durch ihre Antwort in d. V. besteht sie in dieser Probe.

V. 3. Die Sehnsucht erreicht ihr Ziel. Die Tochter Zion gelangt zum vollen Bewußtseyn der Aufhebung der Entzweiung, der Vereinigung mit dem himmlischen Salomo zurück. In C. 2, 16 hatte sie gesprochen: „mein Geliebter ist mein und ich bin sein, der unter den Lilien weidet.“ Hier buchstäblich so, nur mit der Umstellung: ich bin meines Geliebten und mein Geliebter ist mein, dadurch hervorgerufen, daß die Entzweiung von der Geliebten ausgegangen. Dort hatte der Geliebte die Initiative ergriffen, es hatte geheißen: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt; hier muß die Initiative von der Geliebten ausgehen, sie muß die bittende Hand nach ihm ausstrecken.

*) Die Vgl. dieser Stelle zeigt, daß Christus auch hier nicht sich, sondern seine Heerde weidet. Falsch daher Mercerus: pascitur Christus in hortis, ecclesiis scilicet particularibus, hoc velut illi pabulum est ecclesias habere.

C. 6, 4—10.

V. 4. Schön biſt du, meine Freundin, wie Thirza,
Lieblich wie Jeruſalem,
Schrecklich wie die Heerſpitzen.
V. 5. Wende deine Augen von mir weg,
Sie die mich ſtolz machen.
Deine Haare wie die Heerde der Ziegen,
Die von Gilead heraufkommen.
V. 6. Deine Zähne wie die Heerde der Schaafe,
Die aufſteigen aus der Schwemme,
Die allzumal Zwillinge tragen,
Und iſt keine unter ihnen unfruchtbar.
V. 7. Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe
Zwiſchen deinen Zöpfen.
V. 8. Sechzig iſt der Königinnen,
Und achtzig der Kebsweiber,
Und der Jungfrauen iſt keine Zahl.
V. 9. Eine iſt meine Taube, meine Fromme.
Eine iſt ſie für ihre Mutter,
Rein für ihre Gebährerin.
Es ſahen ſie Töchter und prieſen ſie glücklich,
Königinnen und Kebsweiber, und lobten ſie.
V. 10. Wer iſt die hervorblickt wie die Morgenröthe,
Schön wie der Mond,
Rein wie die Sonne,
Schrecklich wie die Heerſpitzen?

Der vorige Abſchnitt ſchloß mit den Worten: „ich bin meines Geliebten und mein Geliebter iſt mein, der unter den Lilien weidet.“ Die Tochter Zion hat ſich von Herzen dem himmliſchen

Salomo wieder zugewendet. Wie ihre Abkehr die seine zur Folge gehabt hatte, so wendet er sich in Folge ihrer Zukehr wieder in Liebe zu ihr zurück. Er verkündet hier ihr Lob, indem er absichtlich die Worte wiederholt, mit denen er früher, vor der Entzweiung, ihre Schönheit und Lieblichkeit gepriesen hatte, um die völlige Herstellung des alten Liebesverhältnisses zur Anschauung zu bringen.

Der allgemeine Preis der Schönheit in V. 4 und 10, der Preis der Schönheit nach den einzelnen Theilen, V. 5—7, der Preis durch Vergleichung mit allen anderen Frauen, V. 8. 9.

Der allgemeine Preis in V. 4 und 10, deren Zusammengehörigkeit durch die Gleichheit des letzten Gliedes äußerlich hervortritt, hat 7 Glieder, der Preis der Schönheit nach den einzelnen Theilen 10 Glieder, der Preis durch die Vergleichung 8 Glieder, die Vollendungszahl doppelt.

Die Siebenzahl der Verse wird auch hier, wie in dem parallelen Abschnitte aus dem ersten Theile, C. 4, 1—7, durch die 2 und die 5 getheilt. Auch darin findet Übereinstimmung zwischen den beiden Abschnitten statt, daß der Anfang und der Schluß sich formell zusammenschließen.

Eigenthümlich ist dem Abschnitte das starke Hervortreten der Vierzahl, der Signatur der Vollendung, in welche die Tochter Zion jetzt hergestellt ist: vier Theile des Körpers, 4 Lobsprüche in V. 9, 4 in V. 10, zweimal 4 Glieder in V. 8 und 9.

C. 6, 4. „Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, lieblich wie Jerusalem." Gleich der Anfang kündigt diesen Abschnitt als Wiederaufnahme an von C. 4, 1—7, welche mit den Worten beginnen: siehe du bist schön meine Freundin, siehe du bist schön, und wo es zum Schlusse in V. 7 heißt: ganz bist du schön meine Freundin. Die dort gepriesene Schönheit der Tochter Zion ist jetzt wieder aufgeblüht. Thirza, Anmuth, auch als

Frauenname, vgl. 4 Moſ. 26, 33, gebildet aus der 2 masc. fut. von רצה, Gefallen finden, eine du findeſt Gefallen. Ein ſchöner Punkt ſollte aus dem Gebiete der zehn Stämme gewählt werden und einer aus Juda: die Unterſcheidung zwiſchen Juda und Iſrael zieht ſich ſchon durch die ganze Zeit der Richter hindurch. In Juda war keine Wahl, da war Jeruſalem die Unvergleichliche. Die Wahl unter den Iſraelitiſchen Städten wurde vorzugsweiſe durch den Namen beſtimmt, der freilich kein eitler ſeyn durfte. Da keine ſich unbedingt über die übrigen erhob, ſo mußte der Name den Ausſchlag geben. — Die unbefangene Art, wie Thirza und Jeruſalem hier nebeneinander genannt werden, hat zu ihrer Vorausſetzung, daß die Trennung der Reiche noch nicht erfolgt war. — Schon Jerobeam, der erſte König des Zehnſtämmereiches wohnte zu Thirza. Es iſt ganz ſeiner Politik, die überall Surrogate für die Vorzüge aufſuchte, deren ſich das Judäiſche Königthum erfreute, angemeſſen, daß er eine Stadt zu ſeiner Reſidenz wählte, die von Salomo in ſo ehrenvoller Weiſe neben Jeruſalem genannt war. Analog iſt es z. B., daß er auf Grund ſeiner urgeſchichtlichen Heiligung Bethel als Stätte des Heiligthums Jeruſalem an die Seite ſtellte. Ebenſo daß er die angeblich durch den Vorgang Aharons geheiligten Kälber zum Surrogate für die Bundeslade machte, vgl. Beiträge 2 S. 170. 72. Wenn noch Ewald (S. 15) im Intereſſe einer vorgefaßten Meinung darauf Gewicht legt, daß Thirza hier als die ſchönſte Stadt noch vor Jeruſalem genannt, und alſo noch höher geachtet werde, ſo dürfen wir von Jerobeam gewiß annehmen, daß er dieß geltend machte, wenn auch der Unbefangene gleich ſehen muß, daß hier von Thirza zu Jeruſalem aufgeſtiegen wird. — „Lieblich wie Jeruſalem", die ſchon David in Pſ. 122, 3—5 mit den Worten geprieſen: „Jeruſalem, du gebaute, wie eine Stadt, die in ſich verbunden iſt. Da die Stämme hinaufziehen, die Stämme des Herrn — Verordnung für Iſrael —, zu preiſen den

Namen des Herrn. Denn da ſitzen die Stühle zum Gerichte, die Stühle des Hauſes David", von der es in Pſ. 48, 2—4 heißt: „groß iſt der Herr und ſehr herrlich, in der Stadt unſeres Gottes, auf ſeinem heiligen Berge. Schön durch ſeine Höhe, die Freude der ganzen Erde, iſt der Berg Zion im äußerſten Norden, die Stadt des großen Königes. Gott iſt in ihren Paläſten bekannt als Schutz." Die Vergleichung zugleich mit Jeruſalem und mit Thirza hat nur dann rechten Sinn, wenn die Braut eine ideale Perſon iſt, die Gemeinde Iſrael. Denn nur dann iſt ein inneres Band zwiſchen der Freundin und dieſen Städten, in deren Schönheit ihre Schönheit zur Zeit Salomos beſonders zur Erſcheinung kam. — „Schrecklich wie die Heerſpitzen." Das אֹרֶם außer hier nur in Hab. 1, 7 von den Chaldäern. Ein Rieſengeſchlecht der Urzeit führte den Namen Emim, die Schrecklichen, 1 Moſ. 14, 5. 5 Moſ. 2, 11. Dieſer kommt in Wahrheit der Kirche des Herrn, kommt ſpeciell der Gemeinde Iſrael zu, wenn ſie durch die erneuerte Verbindung mit dem Herrn und ſeinem himmliſchen Salomo wieder zu ihrer Stärke zurückgelangt iſt. Dann werden die alten Worte wieder an ihr wahr: „Siehe Volk gleich dem Löwen ſtehet auf und gleich dem Leuen erhebet ſich", 4 Moſ. 23, 24, „eingenommen wird Edom und eingenommen Seir, ſeine Feinde, und Iſrael ſchaffet Macht." Ebenſo 5 Moſ. 33, 29: „heucheln werden dir deine Feinde, und du wirſt auf ihren Höhen einherſchreiten." Es heißt dann von Neuem, wie in 2 Moſ. 15, 15: „da erſchraken die Fürſten Edoms, Zittern kam die Gewaltigen Moabs an, die Einwohner Kanaans wurden feige", vgl. Joſ. 5, 1, wonach das Herz der Feinde verzagte und war kein Muth mehr in ihnen vor den Kindern Iſrael. Die Furchtbarkeit der Tochter Zion wurzelt in ihrer Schönheit, in den hohen und edlen Gaben, womit ſie in Folge des Verhältniſſes zu dem himmliſchen Salomo geziert iſt.

Dadurch wird ſie ihren Feinden unwiderſtehlich.*) — Geſenius u. A. bemerken: „Die Jungfrau wird als Siegerin dargeſtellt, die durch ihre Augen, V. 5, die Herzen der Liebhaber verwundet und gefangen nimmt.“ Allein dagegen ſprechen die Parallelſt., wie C. 4, 4. 1, 9. Nach dieſen iſt die Tochter Zion furchtbar im Verhältniß zu ihren Feinden. Der folgende V. darf um ſo weniger unmittelbar mit dem unſrigen verbunden werden, da dort die Detailbeſchreibung beginnt, während unſ. V. allgemeinen Charakter trägt. Die Vergleichungen von V. 10, wo das: furchtbar wie die Heerſpitzen, wiederkehrt, haben etwas ſo Majeſtätiſches, Ehrfurcht Einflößendes, daß an jene Auffaſſung nicht gedacht werden kann. — Zu dem: wie die Heerſpitzen, vgl. C. 2, 4: „und ſein Panier über mir iſt die Liebe.“ Hier wie dort wird angeſpielt auf 4 Moſ. 1, 52. 2, 2, wonach die דְּגָלוֹת, eig. Gepanierte, Schaaren ſind, die unter einem Panier verſammelt.

V. 5. „Wende deine Augen von mir weg.“ Den Anfang der Detailbeſchreibung bilden die Augen, wie in C. 4, 1. Die Schilderung geht aber nicht ſogleich in das dortige Bette ein. Dort hieß es: „deine Augen Tauben“, zur Bezeichnung der Unſchuld, Sanftmuth, Freundlichkeit der Tochter Zion. Die anfängliche Selbſtſtändigkeit beſeitigt den Schein einer todten Wiederholung, zeigt daß die Herübernahme der Lobpreiſungen in dem wirklichen Wiederaufleben der alten Herrlichkeit ihren Grund hat. Demſelben Zwecke dienen auch die kleinen Veränderungen, die überall in dem Entlehnten angebracht ſind. Die Aufforderung die Augen wegzuwenden bezeichnet den überwältigenden und faſt überſtarken Eindruck ihrer Lieblichkeit. — „Sie die mich ſtolz machen.“ Das V. רָהַב heißt in Kal nur ſtolz ſeyn und ſich ſtolz und trotzig betragen, Jeſ. 3, 5. Spchw. 6, 3. Ebenſo findet ſich

*) Terribilis est, ſagt Beda, quia universam virtutum aciem habet in se instructam.

in allen Derivatis, namentlich bei dem Nomen רהב, vgl. die Einl. zu Pſ. 87, nur die Bedeutung des Stolzes und Trotzes. Das Hiphil kommt in Pſ. 138, 3 in der Bed. ſtolz machen vor. Dieſe allein geſicherte Bed. gibt hier einen ganz paſſenden Sinn. Die Augen, der Spiegel der unſchuldigen, reinen, ſanftmüthigen Seele der Tochter Zion, machen den Bräutigam ſtolz, daß er eine ſolche Braut hat. Ein tüchtiges Weib iſt nach Spchw. 12, 4 eine Krone ihres Mannes, vgl. hier 3, 11, wo die Bräute des himmliſchen Salomo als die Kronen erſcheinen, womit ihn krönte ſeine Mutter. In Spchw. 31, 23, eine Stelle, die um ſo mehr zu vergleichen iſt, da das Weib auch dort eine ideale Perſon, das Volk, heißt es: „Bekannt iſt in den Thoren ihr Mann", in Folge ihrer Vortrefflichkeit. Geſenius und A. geben dem Verbum die Bed. beſtürmen. Allein zu den ſanften und beſcheidenen Taubenaugen an den Parallelſt. C. 4, 1 und 1, 15 will das: ſie beſtürmen mich, nicht paſſen, was zudem gegen die Bed. des Hiphil und gegen Pſ. 138, 3 iſt. Verwerflich ſind ebenſo die Erkl.: ſie ſchrecken mich, ſie machen mich raſend (Meier), und: ſie entflammen mich. — „Deine Haare wie die Heerde der Ziegen, die von Gilead hinaufkommen." Wie die Augen die innere Vortrefflichkeit abſpiegeln, ſo kommt an den Haaren die Menſchenfülle zur Anſchauung. Von שערך, deine Haare an, bis zu V. 7 incluſ. iſt Alles gleichlautend mit C. 4, 1 von שערך bis V. 3 incl., nur daß hier fehlt was dort zum Preiſe der Lippen geſagt iſt, und daß für: „von dem Berge Gilead" ſteht: „von Gilead", für הקצובות, הרחלים. Durch Gilead hier neben Jeruſalem und Thirza im vorigen V. werden die Hauptpunkte des Landes bezeichnet, welches die Tochter Zion zur Zeit der Abfaſſung des Liedes inne hatte. Wie das ciſjordanenſiſche Land repräſentirt wird durch Jeruſalem und Thirza, ſo durch Gilead das transjordanenſiſche. Ähnlich Pſ. 60, 8. 9.

V. 7. „Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe.

In C. 4 geht vorher: „wie eine roſinfarbene Schnur deine Lippen, und deine Rede lieblich.“ Dieſe Worte fehlen hier. — In der Wiederholung des in C. 4 ausgeſprochenen Lobes werden hier nur die Schönheiten des Hauptes beſprochen, damit die Wiederholung nicht durch ihre Länge ermüde. Die übrigen Theile kommen in einer neuen ſelbſtſtändigen Schilderung in C. 7, 2 ff. zu ihrem Rechte. An die Stelle der Fünfzahl in C. 4, die in der Zweizahl der übrigen Theile ihre Ergänzung findet, tritt hier, wo keine ſolche Ergänzung nachfolgt, durch die Auslaſſung der Worte, welche die Schönheit der Lippen preiſen, die Vierzahl, die Signatur des Allſeitigen, Vollendeten, vgl. zu Apoc. 21, 16.

V. 8. „Sechzig iſt der Königinnen, und achtzig der Kebsweiber, und der Jungfrauen iſt keine Zahl.“ Die Königinnen und die Kebsweiber ſind zwei Abtheilungen der Töchter Jeruſalems, die nach C. 3, 9. 10 dem himmliſchen Salomo zur Vermählung zugeführt worden ſind. Die Königinnen ſind die chriſtlichen Hauptnationen, die Kebsweiber ſolche, die in dem Reiche des himmliſchen Salomo eine untergeordnete Stellung einnehmen. Die Jungfrauen ſind hier wie in Pſ. 45, 3: „darum lieben Jungfrauen dich“, V. 15: „Jungfrauen hinter ihr“, die Völker, die noch nicht zur Vereinigung mit dem himmliſchen Salomo gelangt, aber für ſie beſtimmt ſind. — Über die Sechs als die Zahl der Weltmacht, vgl. zu C. 3, 7. Somit iſt ſie auch die Signatur der mächtigen Heidenvölker, die in das Reich Chriſti aufgenommen werden. Heiden werden im N. T. die Heidenvölker auch nach ihrer Chriſtianiſirung genannt, vgl. Röm. 11, 25. Apoc. 20, 3. 21, 24. 22, 2. — Was die Zahl achtzig betrifft, ſo iſt die acht die verdoppelte vier, die Verdoppelung auf gleicher Linie mit der Multiplicirung mit zehn. Die Vier aber iſt, neben der Bed. als Signatur des Vollendeten, Signatur der Erde nach ihren vier Seiten. In meinem Comm. zu Offenb. 4, 6 wurde bemerkt: „Daß der Cherubim vier ſind, hat darin

seinen Grund, daß die vier Signatur der Erde. Schon Bengel bemerkt: „„Die Schrift beschreibt die sichtbare Natur oft nach den vier Enden der Welt, Ps. 89, 13, und auch die Offenbarung gedenkt oft der vier Ecken der Erde, C. 7, 1. 21, 13.““ In Ps. 148 sind derer, die den Herrn auf dem Lande loben sollen, viermal vier, und eine Vierzahl der lebendigen Wesen, auf Grund dessen, daß die vier Signatur der Erde, findet sich auch schon in 1 Mos. 7, 21. 23. Bei Ezechiel wird der Vierzahl noch weiterer Spielraum gegeben. Die vier Thiere haben jedes vier Gesichter und vier Flügel.“ Ähnlich ist die Bildung der Zahl 144000 in der Offenbarung. Die Zwölf ist die Signatur der Kirche. „In ihrer einfachen Grundform stellte sich diese Zahl in den zwölf Patriarchen und in den zwölf Aposteln dar, den beiden Quellen des Stromes der Kirche. Der Begriff des „großen Haufens“ der Gläubigen wird nun dadurch ausgedrückt, daß die Grundzahl zuerst mit sich selbst multiplicirt wird, wie in 21, 17, und dann mit 1000, wie in 21, 16.“ — Die 60 und 80 geben zusammen 140, die mit der Zwei und der Zehn multiplicirte Sieben, die Signatur des Bundes. Dadurch wird die Aufnahme der ursprünglichen Heidenvölker in die Kirche bezeichnet. — Das Schema des Salomonischen Hofes liegt zu Grunde, aber die Zahl der Frauen desselben, die in den Geschichtsbüchern angegeben wird, hat mit unserer Stelle nichts zu schaffen. Denn hier handelt es sich um den Hof des himmlischen Salomo. Wir ersehen aber aus uns. St., daß Salomo in seiner weiblichen Umgebung eine Abschattung höherer Verhältnisse erkannte. Es war gewiß nicht zufällig und ruhte ursprünglich nicht bloß auf niederen Motiven, daß er eine so große Anzahl heidnischer Weiber aus den verschiedensten Nationen (der Völkerschaften, aus denen Salomo Weiber liebte, sind in 1 Kön. 11, 1 sechs, vgl. die 60 hier) in seine Umgebung aufnahm. Es war damit auf eine symbolische Vorausdarstellung des Reiches Christi abgesehen, aber die Bilder

erwieſen ſich zuletzt zu Salomos Schaden als lebendige. Auch im Salomoniſchen Götzendienſte aber hat der Irrthum noch eine Wahrheit zur Grundlage. Er geht aus von der univerſaliſtiſchen Tendenz, welche das Hohelied beſeelt, aber dieſe wird ins Fleiſch gezogen und die Aufhebung der Spannung, die nur durch herrliche Gottesthaten der Zukunft bewirkt werden konnte, in einer ſchlechten Vermittelung geſucht. Nicht zufällig ſind auch bei Salomos Frauen die Zahlen: 300 fürſtliche Weiber und 700 Kebsweiber, wie es auch nicht zufällig war, daß Darius Codomannus auf ſeinem Zuge 360 Kebsweiber hatte, nach der Zahl der Tage des Perſiſchen Jahres (Curt. III, 3). Das Masculin. הַמָּה ſteht auch hier wieder mit Abſicht.

V. 9. „Eine iſt meine Taube, meine Fromme", vgl. zu C. 5, 2. — „Eine iſt ſie für ihre Mutter." Die Mutter der Tochter Zion iſt das Ganze der Kirche, vgl. zu C. 3, 4. Nicht daß die Mutter nicht mehrere Töchter hätte, ſie iſt ja auch die Mutter der Töchter Jeruſalems, ſondern ſie iſt Eine ihrer Mutter als die einzige Tochter ihrer Art, welche die Mutter hat. — „Rein für ihre Gebährerin." Das בָּרָה wird hier in keiner andern Bedeutung ſtehen, wie in V. 10. Die Bed. rein iſt überhaupt die einzige ſprachlich geſicherte, die Bed. erwählt, geliebt ſind nur wegen des Zuſammenhanges hier angenommen. Ihrer Gebährerin; in den Augen und nach der Schätzung derſelben, wie ähnlich der himmliſche Salomo ſie ſeine Taube, ſeine Fromme nennt. Sie ſtrahlt für ihre Gebährerin in ſo reinem Glanze, daß die übrigen im Vergleiche mit ihr als unrein erſcheinen. — „Es ſahen ſie die Töchter und prieſen ſie glücklich." Die Töchter ſind die Gattung, die Königinnen und Kebsweiber die Arten. Die Töchter können entweder die Töchter der im vorigen erwähnten Mutter ſeyn, ſ. v. a.: die übrigen Töchter, oder Töchter ſteht hier dichteriſch für Weiber. Für die letztere Auffaſſung ſpricht die deutlich vorliegende Anſpielung auf 1 Moſ. 30, 13:

„Und Lea ſprach: zu meinem Glücke, denn es preiſen Töchter mich glücklich.“ — „Königinnen und Kebsweiber und lobten ſie.“ Die Jungfrauen in V. 8 konnten hier nicht wiederkehren. Bezeichneten ſie ſolche, die erſt zur Aufnahme in das Reich Chriſti beſtimmt ſind, wie ja auch in Esth. 2, 2 die Jungfrauen ſolche ſind, die erſt zu einer der beiden Claſſen der königlichen Gemahlinnen zu promoviren, ſo können ſie in das Lob der Tochter Zion nicht einſtimmen. Denn die Würdigung ihrer Vorzüge kann nur von ſolchen ausgehen, die ſelbſt bereits in das Reich Gottes eingegangen ſind. — Der Gedanke des V. iſt der, daß die Tochter Zion nach ihrer Wiedervereinigung mit Chriſto durch ihre herrlichen Gaben und Tugenden die anderen in die Kirche aufgenommenen Völker überſtrahlen werde. Es iſt derſelbe Gedanke, den der h. Paulus in Röm. 11, 15 in den Worten ausſpricht: „wenn ihr Verluſt die Verſöhnung der Welt iſt, was denn ihre Annahme anders als Leben von den Todten.“ Mit der endlichen Bekehrung Iſraels ſoll danach eine herrliche Blüthezeit der Kirche eintreten, vgl. auch V. 12. — Hier und in Röm. 11 iſt einfach nur davon die Rede, daß das bekehrte Iſrael ein Salz und ein Sauerteig für die Kirche ſeyn wird. Von Erhaltung des nationalen Verbandes, von Rückkehr nach Canaan findet ſich keine Spur. Wir werden uns die Sache nach Analogie der bisherigen Erfahrung zu denken haben. Wäre der Plan Gottes ein anderer, ſo würde von Anfang an Vorſorge für die Erhaltung der Scheidewand getroffen ſeyn, und nicht eine unnatürliche Trennung eingeführt zwiſchen den Erſtlingen, denjenigen, die dem Ganzen vorangeeilt ſind, und deren Nachkommenſchaft ſich unterſchiedslos unter den Chriſten aus den Heiden verloren hat, und den Spätlingen. — Ein Vorſpiel der Erfüllung unſerer Verheißung iſt jeder begabte Chriſt aus den Juden, von den Apoſteln bis in die Gegenwart, die uns

durch einzelne mit edlen Gaben gezierte Persönlichkeiten den Glauben an die vollendete Erfüllung besonders leicht macht.

V. 10. „Wer ist diese, die hervorblickt wie die Morgenröthe." Die Frage ist hier wie in 3, 6. 8, 5 eine solche der Verwunderung. Sie weist darauf hin, daß mit der Tochter Zion eine unbegreifliche Veränderung vorgegangen ist. Die Worte sind im Munde des himmlischen Salomo ganz passend, und man hat keinen Grund sie den Königinnen und Kebsweibern beizulegen. Daß sie den Beschluß der Rede des himmlischen Salomo bilden, zeigt positiv die Correspondenz des Endes mit dem Anfange, vgl. die ähnliche Correspondenz in C. 4, 1. 7, wo durch die Wiederholung ebenso der Schluß der Rede des himmlischen Salomo bezeichnet wird, eine Parallele, die um so bedeutsamer ist, da unser Abschnitt zu jenem in naher Beziehung steht. Das Morgenroth weist hin auf die Finsterniß, in welche sie bis dahin gehüllt war, vgl. Jes. 8, 20. 58, 8. Die Vergleichung mit der Sonne und dem Monde bezeichnet ihr neues Wesen rein positiv. Ainsworth: „Wie der Morgen nach der dunkeln Nacht, so erhebt sich die Braut nach der Finsterniß der Bedrängniß, des Irrthums, der Unwissenheit zu ihrem eigenen und Anderer Trost." — „Schön wie der Mond, rein wie die Sonne." Ihre Schönheit gleich dem Monde, ihre Reinheit gleich der Sonne verdankt sie dem Umstande, daß sie nunmehr wieder von der Klarheit des Herrn umleuchtet und durchleuchtet ist, vgl. zu Offenb. 12, 1. — „Schrecklich wie die Heerspitzen." Berleb.: „Dadurch wird von Vergleichung der Schönheit und Lieblichkeit zu dem Ruhme ihrer unüberwindlichen Tapferkeit fortgeschritten." Es erneuert sich am Ende der Tage, was in 5 Mos. 2, 25 gesagt wird: „Diesen Tag will ich anheben deinen Schrecken und deine Furcht zu geben über die Völker unter dem ganzen Himmel, daß sie hören dein Gerücht und sich fürchten und erbeben vor dir."

C. 6, 11—7, 1.

C. 6, 11. In den Nußgarten ging ich hinab,
Zu ſehen nach dem Grünen des Thalgrundes,
Zu ſehen ob der Weinſtock ſproßte,
Die Granatbäume blühten.
V. 12. Ich wußte nicht ſo machte mich meine Seele
Zu Wagen meines Volkes edel.
C. 7, 1. Kehre wieder, kehre wieder, o Sulamith,
Kehre wieder, kehre wieder, daß wir dich ſchauen,
Was wollt ihr ſchauen an Sulamith?
Wie den Reigen der Zweilager.

An die lobpreiſende Rede des Königes in C. 6, 4 — 10 ſchließt ſich hier zuerſt in V. 11. 12 die Rede der Tochter Zion, darlegend wie ſie zu der Würde gelangt iſt, die ihr beſonders zum Schluſſe der Rede des himmliſchen Salomo beigelegt wird. Den Beſchluß bildet in C. 7, 1 eine Anrede der Töchter Jeruſalems an die Tochter Zion, worin ſie ihre herzliche Freude ausſprechen über ihre Wiederkehr aus der Verirrung und über die hohen Gnaden, die ihr in Folge derſelben zu Theil werden.

Die Dreizahl der Verſe ſchließt ſich mit der Siebenzahl der V. der Rede des himmliſchen Salomo zur Zehnzahl zuſammen. Der Zehnzahl der Verſe des ganzen Abſchnittes entſpricht die Zehnzahl der Glieder hier. Das für den ganzen Abſchnitt charakteriſtiſche Vorherrſchen der Vierzahl dauert auch hier noch fort. Zwei von den drei V. haben jeder vier Glieder. Viermal wird das kehre wieder wiederholt. In V. 11 vier Naturgegenſtände, der Nußgarten, das Grüne, der Weinſtock, die Granatbäume.

C. 6, 11. „In den Nußgarten ging ich hinab.“ In der Symbolik des Hohenliedes bezeichnet der Garten mit seinen edlen Bäumen, Früchten, Blumen, das fröhliche Gedeihen im Reiche Gottes, die Heilskräftigkeit der Kirche, vgl. zu 2, 12. 13. 4, 13. Es war eine lange Zeit des Winters und Regens eingetreten, in der der Garten der Tochter Zion verödet gelegen hatte, vgl. C. 2, 11. Jetzt aber ist ein neuer Frühling eingetreten. Jetzt war es Zeit in den Garten zu gehen und das Auge an der keimenden Pracht zu weiden. Im Winter auszugehen wäre thöricht. Der Nußgarten wird der Garten nur a potiori genannt. Denn daß darin auch andre edle Bäume, zeigt das Folgende. Daß der Garten hier von den Nüssen den Namen führt, während in C. 2, 13 Feigenbaum und Weinstock im Vordergrunde stehen, ist aus dem Streben zu erklären, den ganzen Reichthum edler Producte des Pflanzenreiches, welche das heilige Land darbietet, in das Gemälde der geistlichen Zierden der Tochter Zion aufzunehmen. Parallel ist das Bestreben möglichst viele Orte in dem heiligen Lande in die Darstellung hineinzuziehen. Josephus sagt in dem Lobe der Schönheit und Fruchtbarkeit der Uferebene des Sees von Genezareth, Wallnüsse, welche die kühleren Lüfte lieben, wachsen daselbst in großer Menge, Ritter 2, 1 S. 292. Das Herabsteigen zum Garten, was auch in V. 2 vorkommt, erklärt sich aus dem folgenden נחל. Danach war der Nußgarten in einem bachdurchflossenen Thale gelegen. — „Zu sehen nach dem Grünen des Thalgrundes.“ Sie will sich ergötzen (das ראה mit ב hat den Sinn des Betrachtens, des mit Wonne ansehens, vgl. 7, 1) an dem Grünen im Thale, dem Producte des neuen Frühlings, der ihr nach dem starren Winter der Geist- und Heilslosigkeit zu Theil geworden, um zu sehen, wie weit es mit dem Grünen schon gediehen ist. Das אב viror Hi. 8, 12. Fälschlich Gesenius hier: gramina viridia in convalli. Denn daß hier die grünenden Bäume gemeint sind,

(vgl. das: wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen) zeigt das Folgende, wo beispielsweise Weinreben und Granaten genannt werden. Der Garten wird ja auch ein Nußgarten genannt, ist also ein Baumgarten. — „Zu sehen ob der Weinstock sproßte, die Granatbäume blühten." Weinstock und Granatbaum als die Bäume, welche die edelsten Früchte tragen. Wie hier Weinstock und Granatbaum, so in C. 2, 13 Weinstock und Feigenbaum. Sie hat nach jener St. schon einen solchen Maitag gehabt, aber durch ihre Schuld hat der kalte Winter die Blüthenpracht zerstört.

V. 12. „Ich wußte nicht so machte mich meine Seele." Das: ich wußte nicht, vertritt die Stelle eines Adverbiums, unversehens, also daß ich davon überrascht wurde, vgl. Ps. 35, 8. Spchw. 24, 22, wo: wer weiß, im Parall. mit plötzlich steht. Das Gegenstück zu der plötzlichen Erhebung hier bildet die plötzliche Erniedrigung in Jerem. 50, 24. Das: ich wußte nicht, kann nicht den Gegensatz gegen das eigne Streben bilden. Denn dann würde die Ursache nicht in die eigne Seele gesetzt werden. Die Seele, als Sitz des Verlangens, der Wünsche, der Triebe, vgl. 1, 7. 5, 6. Der Erfolg ist das Product einer edlen Leidenschaft, welche in der Brust der Tochter Zion erwacht. Als Sitz des tapfern Muthes erscheint die Seele auch in Richt. 5, 21: „du zertrittst, meine Seele, die Stärke," des Feindes nämlich. Sie ist in den Garten hinabgegangen zu sehen u. s. w. Da wird sie plötzlich von einem Heldengeiste ergriffen, der sie zur Vorkämpferin des Reiches Gottes macht. — „Zu Wagen meines Volkes edel." Das שׂים mit dem Accus. der Person und der Sache: jemanden zu etwas bestellen oder machen, vgl. 1, 6. 1 Mos. 47, 6. 1 Sam. 8, 1. 11, 11. Ps. 105, 21 *). Die

*) Gesenius: inopinato anima mea transtulit me inter currus comitatus principis. Das unter ist willkürlich eingeschoben. Das: meine

Wagen eines Volkes können nur seine Kriegswagen seyn, vgl. 2 Mos. 14, 25. Jos. 11, 6. 9, und auf diese führt auch V. 4 und 10, wo Salomo Sulamith als furchtbar wie Heerspitzen bezeichnet hatte, dann C. 1, 9, wo Salomo die Tochter Zion den Rossen an den Kriegswagen Pharaos vergleicht, zur Bezeichnung ihres streitbaren Charakters, nach dem sie es mit der gesammten Weltmacht aufnehmen kann. Sulamith vertritt die Stelle der Kriegswagen ihres Volkes als seine mächtige und kräftige Schutzwehr oder durch den ihr einwohnenden Heldengeist. Erläuternd ist 2 Kön. 2, 12, wo Elisa Elias Wagen Israels und seine Reuter nennt (dasselbe sagt Joas von Elisa in 2 Kön. 13, 14), Jonathan: qui precibus utilior fuisti populo Israelitico, quam currus et equites eorum, Thenius: „Elia wird dadurch als der bezeichnet, in welchem Israels wahre, seine äußere weit überbietende Schutzwehr bestanden habe, indem Wagen und Reuter die vornehmste Macht der damaligen Staaten bildeten, und namentlich Israel gegen das Andringen der Syrer unentbehrlich waren.“ — Ihr Volk nennt die Tochter Zion hier die Gemeinschaft, der sie angehört, vgl. Ps. 14, 4. Micha 3, 3. Jes. 3, 12,*) die Gemeinschaft der Unterthanen des himmlischen Salomo, deren umfassender Charakter aus C. 6, 9. 10 hervorgeht. Auf jene Stelle steht die unsrige in naher Beziehung. Sulamith legt sich hier selbst die erhabene Stellung bei, welche der König ihr dort. עם bezeichnet nicht bloß Volk im engeren Sinne, sondern jede Gemeinschaft, vgl. Richt. 8, 5. 1 Mos. 32, 8. Das edel bildet eigentlich einen ganzen Satz, wie das stark in Ps. 18, 18, s. v. a. welches edel ist. נדיב, eigentlich ein

---

Seele setzte mich, weist darauf hin, daß der Erfolg von der freien Thätigkeit der Redenden ausging.

*) Gesenius unter עם: dicitur non solum populus regis et dei, sed etiam privati homines dicunt: populus meus, pro populo cujus civis sum, Ps. 45, 11. Jes. 53, 8. 4 Mos. 5, 27.

Getriebner, ist ein solcher, der in sich selbst einen lebendigen Antrieb zum Guten hat, einen inneren Drang dazu, Ps. 51, 14. Jes. 32, 8. Dieser willige, edle Geist äußert sich nach dem Zusammenhange und dem Parallel. besonders in der Kampfesfreudigkeit gegen die Feinde. Angespielt wird wie es scheint auf Ps. 110, 3: „dein Volk freiwillige Spenden, נדבות, an deinem Machttage.“ Sie weihen sich Gott mit willigem Herzen, mit hohem edlen Muthe am Tage des Kampfes auf Leben und Tod.

C. 7, 1. Auf die Anerkennung der neuen hervorragenden Stellung der Tochter Zion durch den himmlischen Salomo, dann durch die Tochter Zion *selbst*, folgt zum Schlusse der Decade die durch die *Töchter Jerusalems*, bestätigend was der Herr schon in V. 9 von ihnen gesagt hatte, daß sie die in das alte Verhältniß zu ihm zurückgekehrte Tochter Zion *loben* und *preisen* werden. —„Kehre wieder, o Sulamith.“ Die vierfache Wiederholung des: kehre wieder, bezeichnet die Rückkehr als eine vollendete: die vier die Signatur der Vollendung. Eben diese vierfache Wiederholung weist darauf hin, daß es sich hier von der Rückkehr in der allerwichtigsten Beziehung handelt — denn nur diese hat ihre Grade, und nur bei ihr erscheint es angemessen, das Vollendete, das Gründliche also hervorzuheben —, von der Rückkehr in das alte Liebesverhältniß zu dem Herrn und zu dem himmlischen Salomo, woran auch schon deshalb nur gedacht werden kann, da nur von dieser Rückkehr im Zusammenhange die Rede ist, bei der Annahme jeder andern man willkürlich die Umstände hinzudenken muß. In der Form der Aufforderung wird das herzliche Wohlgefallen ausgedrückt an dem, was so eben geschieht. Es ist die Bekehrung, von der schon Moses im Gesetze geweissagt hat, 5 Mos. 4, 29. 30: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest, denn suchen wirst du ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele (dem entspricht

hier die Vierzahl des שובי). In deiner Noth und wenn dich treffen alle dieſe Dinge am Ende der Tage, da kehreſt du zurück zu dem Herrn, deinem Gott, und höreſt auf ſeine Stimme," dann in 5 Moſ. 30, 2: „und du kehreſt zurück zu dem Herrn deinem Gott und höreſt auf ſeine Stimme — — von ganzem Herzen und von ganzer Seele." Das Ineinander der Rückkehr zum Herrn und zum Geſchlechte Davids ſpricht im Einklange mit unſ. St. Hoſeas aus in C. 3, 5: „Hernach werden zurückkehren die Kinder Iſraels und ſuchen den Herrn ihren Gott und David ihren König, und beben zum Herrn und zu ſeiner Güte am Ende der Tage." Daß Sulamith kein eigentliches Nomen proprium iſt, zeigt der Artikel. Die Erklärung des Namens wird in C. 8, 10 gegeben. Danach bedeutet es diejenige, welche Frieden gefunden. Dieſe Bedeutung nun gewinnen wir bei folgender Ableitung. Die Endung i „iſt wie ein relatives Adjectiv d. i. den Begriff: welcher von, enthaltend" (Ewald). Sulamith iſt demnach diejenige, welche von שולם iſt. שולם iſt ein Nomen, abgeleitet von Pûal f. שָׁלַם, die Verdoppelung erſetzt durch Dehnung des Vocales, vgl. Ewald §. 65a. 156b. Ähnliche Bildungen ſind גומץ, Grube, in Pred. 10, 8 von גָּמַץ, im Chald. graben, יוקש, ebenfalls aus Pû. in Pred. 9, 12, סוגר. Das Pû. von שלם kommt in der Bed. befriedet werden als Denominat. von שלום vor in Jeſ. 42, 19. Die Sulamith iſt danach die Befriedete, diejenige, welche zum Frieden gelangt, mit dem Frieden begabt worden iſt. Der Name weiſt hin auf die Ausſöhnung und Begnadigung. Fälſchlich wird er überhaupt auf die Braut des Hohenliedes übergetragen. Er erſcheint nicht umſonſt erſt hier. Er hat die Entzweiung und die Beſeitigung derſelben zu ſeiner Vorausſetzung. Ferner, der Name Sulamith weiſt darauf hin, daß das: kehre wieder, nur die herzliche Beiſtimmung zu einem fait accompli und den Wunſch bezeichnen kann, daß die Tochter Zion auf der bereits betretenen

Bahn fortwandele. Eine Anſpielung findet vielleicht ſtatt auf die Sunamitin, die ſchöne Jungfrau, welche David in ſeinem Alter zugeführt wurde, 1 Kön. 1, 3. (Das Dageſch in dem ם iſt beiden Formen gemeinſam). Vielleicht ſollte der Name auch zugleich an Jeruſalem, urſprünglich bloß Salem, erinnern. Gewiß aber iſt es, daß der Name Sulamith in Beziehung ſteht zu dem Namen Salomo. Dieſer, aus Salomon verkürzt, wie Schilo, dem es nachgebildet iſt, aus Schilon, bedeutet den Mann des Friedens und der Ruhe. In 1 Chron. 22, 9 ſagt Nathan zu David: „ſiehe ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe ſeyn, und ich gewähre ihm Ruhe von allen ſeinen Feinden ringsum, denn Salomo wird ſein Name ſeyn, und Frieden und Stille will ich Iſrael geben in ſeinen Tagen.“ Daß die Tochter Zion Sulamith wird, darin findet der Name Salomo ſeine Bewährung. Er würde ein nomen vanum ſeyn, wenn nicht auf die Bekehrung die Befriedigung folgte. — „Kehre wieder, daß wir dich ſchauen.“ Das תָּשׁוּב mit ב weiſt darauf hin, daß es an Sulamith Liebliches zu ſchauen geben wird, wenn ſie fortwandelt auf dem betretenen Wege der Bekehrung. — „Was wollt ihr ſchauen an Sulamith?“ ſo fragt dieſe. Die Töchter Jeruſalems antworten: „Wie den Reigen der Machanaim.“ Das Machanaim wird nicht von 1 Moſ. 32, 3 losgeriſſen werden dürfen. Denn der Dual kommt nie anders vor als in Beziehung auf jene St. Auf der andern Seite wird Machanaim nicht wie gewöhnlich Stadtname ſeyn können: dagegen ſpricht der Artikel, mit dem der Stadtname nie vorkommt. Die Löſung iſt, daß durch Machanaim hier dieſelben zwei Lager bezeichnet werden, von deren Concurrenz die Stadt Machanaim den Namen erhielt. Es heißt in 1 Moſ. 32, 2. 3: „Und Jakob ging ſeines Weges, da begegneten ihm Engel Gottes, und Jakob ſprach, ſo wie er ſie ſah, Lager Gottes iſt dieſes, und er nannte den Namen dieſes Ortes Machanaim,“ Zweilager.

Es fragt ſich, welches die beiden Lager ſind, von denen Jakob den Ort benannte. Nach mehreren Ausl. ſoll es ein doppeltes Lager der Engel ſeyn, durch welches Jakobs Lager in die Mitte genommen wird. Nach andern dagegen ſind die beiden Lager das Lager der Engel und das Lager Jakobs. So Baumgarten: „Es iſt Jakob die Hauptſache, daß die Engel als die mächtigen Heerſchaaren Gottes ſich zu ſeiner hülfloſen Schaar geſellen zum Schutz und Trutz wider alle ſeine Feinde.“ Die letztere Auffaſſung iſt die richtige. Von einem Doppellager der Engel iſt im Vorherg. nicht die Rede, Jakob ſagt vielmehr: dieß iſt ein Lager Gottes; gegen die Umſchließung ſpricht das: begegneten; daß das eine Lager das Lager Jakobs iſt, erhellt aus V. 8. 11. 22. Der Dual weiſt hin auf die innige Verbindung des himmliſchen und des irdiſchen Lagers. Der Dual malt nach Ewald §. 180 „das in zwei Hälften geſpaltene Ganze, und gibt den Begriff des doppelten, gepaart zuſammenhangenden. Zwei Sachen oder Perſonen, welche zufällig zuſammenkommen, können nie durch den Dual zuſammengefaßt werden: der Dual umſchreibt nicht die Zahl zwei, daher muß, wo der Begriff zwei ſehr ſtark ſoll hervorgehoben werden, ihm ſelbſt das Zahlwort noch hinzugeſetzt werden.“ Die Concurrenz des Lagers Jakobs und des Lagers der Engel in der Urzeit ſoll ſich am Ende der Tage wiederholen, und das wird ein herrliches Schauſpiel für die Kirche ſeyn. — Die Zweilager ſind die aus der Geſchichte der Urzeit und aus der heiligen Schrift bekannten Zweilager. Es heißt nicht die Reigen, ſondern wie die Reigen der Zweilager, etwas das dem Zweilager gleicht, eine Wiederholung, gleichſam eine zweite Aufführung des Reigens. Von einem Reigen der Zweilager iſt in der Geneſis nicht ausdrücklich die Rede. Aber der Reigentanz iſt der Sache nach überall vorhanden, wo die Freude, vgl. Pſ. 30, 12: „du wandelteſt mir meine Klage in einen Reigen, du haſt geöffnet meinen Sack und mich mit Freude gegürtet.“ Das

Herz hüpft und tanzt, wenn auch die Füße ruhen. Die heiligen Engel freuen sich, daß die Gemeinde Gottes von ihm würdig erachtet wurde, daß sie an ihr ihr Amt als dienstbare Geister thun können, Luc. 15, 10. Hebr. 1, 14. Die Gemeinde des Herrn freut sich, daß ihr Lager von der traurigen Vereinsamung erlöst ist, daß an die Stelle des Singulars der Dual getreten. Es gilt hier das Wort: Es ist besser zwei denn eins. Wehe dem, der alleine ist, wenn er fällt, so ist kein Andrer da, der ihm aufhelfe. Einer mag überwältigt werden, aber zwei mögen widerstehen.

C. 7, 2 — 11.

V. 2. Wie schön sind deine Schritte in den Schuhen, du Edeltochter.
Die Schwingungen deiner Hüfte wie Schmucksachen,
Das Werk der Hände des Meisters.

V. 3. Dein Nabel ein runder Becher,
Nicht mangle ihm Mischtrank,
Dein Leib ein Haufe von Waizen,
Umsteckt mit Lilien.

V. 4. Deine zwei Brüste wie zwei junge Hirsche,
Zwillinge einer Hindin.

V. 5. Dein Hals wie der Thurm von Elfenbein,
Deine Augen Teiche in Hesbon
Am Thore Bathrabbim,
Deine Nase wie der Thurm des Libanon,
Der gen Damascus spähet.

V. 6. Dein Haupt auf dir wie der Karmel,
Und die Dünne deines Hauptes wie der Purpur,
Der König gefesselt durch die Rinnen.

V. 7. Wie ſchön biſt du und wie lieblich,
Du Liebe in den Koſungen.
V. 8. Dieſer dein Wuchs er gleichet der Palme,
Und deine Brüſte den Weintrauben.
V. 9. Ich ſpreche: ich will auf die Palme ſteigen,
Erfaſſen ihre Zweige,
Und mögen mir ſeyn deine Brüſte wie die Trauben am Weinſtock,
Und der Geruch deiner Naſe wie die Äpfel.
V. 10. Und deine Kehle wie guter Wein,
Der meinem Geliebten rechtſchaffen eingehet,
Reden macht Schlafender Lippen.
V. 11. Ich bin meines Geliebten, und auf mich geht ſein Verlangen.

Der himmliſche Salomo ſingt von neuem das Lob der Tochter Zion, die aus der Verirrung zu ihm, und damit zu ihrer früheren Schönheit zurückgekehrt iſt, im Gegenſatze gegen die vorige Dekade von unten nach oben, von den Füßen zu dem Haupte aufſteigend, V. 2 — 6. Auf die Schilderung ihrer Reize folgt der Entſchluß ihrer zu genießen, und die herzliche Eintracht Sulamiths und Salomos gibt ſich zuerſt darin zu erkennen, daß die erſtere (in dem zweiten und dritten Gliede von V. 10) ihn unterbrechend ſeine begonnene Rede vollendet, und wird dann zum Schluſſe in V. 11 von ihr ausdrücklich ausgeſprochen.

Der Abſchnitt bildet, dem vorigen entſprechend, eine Dekade, getheilt durch die doppelte fünf. Der Schönheiten in V. 2—6 ſind zehn, getheilt durch die doppelte vier, jede in einer Siebenzahl von Gliedern, und die zwei, in einer Dreizahl. Der zweite Theil hat zwölf Glieder, getheilt durch die dreimal vier. Das Vorherrſchen der Vollendungszahlen vier und zehn, welches in

dem vorigen Abſchnitte wahrzunehmen war, dauert auch hier noch fort.

Die buchſtäbliche Erklärung wird auch bei dieſem Abſchnitte gerichtet durch die Geſtändniſſe ihrer eignen Vertheidiger. Döpke ſeufzt zu Cap. 7, 2, nachdem er ſich vergeblich mit der Erklärung abgemüht: „ich muß bekennen, daß der ganze Vers immer ſchwülſtig bleibt.“ Ewald ſagt zu C. 7, 4: „Es iſt wahr, daß dieſer V. etwas ſchwülſtig iſt.“ Magnus S. 142 von dem ganzen Abſchnitt: „Die Bilder ſind eben ſo künſtlich als übertrieben.“ Es iſt natürlich, daß dieſe abgenöthigten Geſtändniſſe noch weit hinter der Wahrheit zurückbleiben. Das Reſultat der buchſtäblichen Erklärung iſt bei dem ganzen Abſchnitt Geſchmackloſigkeit und Unſinn.*)

C. 7, 2. „Wie ſchön ſind deine Schritte in den Schuhen, du Edeltochter.“ Es iſt zweifelhaft, ob, daß das Lob hier bei den Füßen beginnt, dadurch veranlaßt worden iſt, daß die Töchter Jeruſalems in C. 7, 1 des Reigentanzes der Tochter Zion gedacht hatten. Der Grund, daß hier in dem Lobe der letzteren von den Füßen zu dem Haupte aufgeſtiegen wird, kann auch einfach darin liegen, daß in der vorhergehenden Dekade das Lob bei dem Haupte begonnen hatte und nicht über daſſelbe hinausgekommen war. Dadurch wurde es nahe gelegt, hier den umgekehrten Weg einzuſchlagen. Jedenfalls aber führt nicht die geringſte Spur darauf, daß Sulamith hier als tanzend zu denken iſt. Es iſt das bloße Fiction der Ausleger, die ſich beim Hohen-

*) Man wird ſich für jetzt noch an dieſen und ähnlichen Ausdrücken ſtoßen. Es wird aber eine Zeit kommen, wo ſie als vollkommen ſachgemäß anerkannt werden. Der Verf. bedient ſich ihrer nicht aus einer unbedachten Vorliebe für ſchroffe Ausdrucksweiſe, ſondern nach reiflicher Überlegung und ſorgſamer Abwägung.

liebe so oft ihres Namens unwürdig zeigen. — Statt der Füße werden die von ihnen ausgehenden Schritte genannt (die ungewöhnliche Bedeutung Füße kann hier um so weniger stattfinden, da auch im Folgenden nicht die Lenden selbst, sondern ihre Bewegungen genannt werden), um darauf hinzuweisen, in welcher Beziehung hier die Füße in Betracht kommen und als schön gepriesen werden, nicht nach ihren Formen, sondern nach ihren Bewegungen. — Durch die Schritte werden die Handlungen bezeichnet. Die Verba des Gehens werden in allen Sprachen auf den Wandel übergetragen. Gesenius hat als die zweite metaphorische Bed. des הלך gehen — leben, einer Lebensweise folgen. Die Füße erscheinen als Organe des Handelns z. B. in Hi. 23, 11. 31, 5. Ps. 119, 59. 101: „Von allem bösen Wege halte ich ab meine Füße, damit ich halte deine Worte", Luc. 1, 79. — Zu dem: in den Schuhen, vgl. Exod. 12, 11: „Eure Lenden umgürtet, eure Schuhe an euren Füßen." Berleb.: „Als die Israeliten wegfertig standen, aus der Dienstbarkeit Aegyptens in die Freiheit zu gehen, mußten sie Schuhe an ihren Füßen haben." Der verlorene Sohn bekommt Schuhe an die Füße, Luc. 15, 22. In Ephes. 6, 15 wird das geistliche Beschuhtseyn ausdrücklich erklärt durch das bereit und fertig seyn (die ἑτοιμασία) im Dienste der Wahrheit. Die Schuhe zog man aus, wenn man es sich bequem machen und der Ruhe pflegen wollte. Wenn man ans Werk und auf die Reise ging, zog man die Schuhe an, vgl. Apgsch. 12, 8, wo der Engel zu Petro sagt: gürte dich und thue deine Schuhe an. — „Du Edeltochter." Nach C. 6, 12 kann das נדיב hier sich nicht auf den hohen Stand, sondern nur auf den Adel der Gesinnung beziehen, vgl. Sprchw. 8, 16, wo die Weisheit spricht: „durch mich regieren Fürsten, und sind edel alle Richter der Erde", auf den hohen, willigen, begeisterten Sinn. Dieß ist auch allein dem Zusammenhange angemessen; denn die Anrede weist auf den Quell hin, aus dem die Schön-

heit der Tritte, der Handlungen, des Wandels hervorgeht. Der Edle ist der personificirte Gattungsbegriff. Die Tochter des Edlen ist somit dichterische Bezeichnung der Edelmüthigen. Selbst in der Prosa steht 1 Sam. 1, 16 Tochter der Nichtswürdigkeit f. Nichtswürdige. — „Die Schwingungen deiner Hüfte wie Schmucksachen.“ Das חמק in C. 5, 6 und Jer. 31, 22 in der Bed. sich wenden. Danach können חמוקים nur die Wendungen, die Bewegungen seyn, und diese Bedeutung paßt trefflich in den Parallelismus mit den Schritten. Die Bed. die Umfänge ist ebenso unpassend wie sprachlich ungesichert. Der Vergleichungspunkt der Bewegungen der Hüfte mit den Schmucksachen ist nach dem: wie schön, des ersten Gliedes die Schönheit. Die Form חלאים ist nicht Dual (Luther: zwo Spangen) sondern Plural. חלי, vgl. das חֲלִיָּה in Hos. 2, 15 ist nicht speciell Halsband, sondern Schmuck überhaupt. Darauf führt schon der Plural, Schmucksachen. Die einzige St. außer der unsrigen, wo das חלי vorkommt, ist Sprchw. 25, 12: „Ein goldner Ring und ein Schmuck von Schatzgold ist ein weiser Tadler am hörenden Ohr“, Bertheau: „auf weisen Tadel zu hören gereicht dem Ohre zum größten Schmucke“, richtiger: das Ineinander von beiden. Gemeinsam ist dieser Stelle mit der unsrigen nicht nur das חלי, sondern auch der Vergleichungspunkt, die Schönheit und Lieblichkeit. Auch dort ist die Schönheit eine geistige. — „Das Werk der Hände des Meisters.“ In der angef. St. der Sprchw. wird die Schönheit des Schmuckes nach der Materie bezeichnet, hier nach dem Verfertiger. Das אמן = אומן, Künstler, in Sprchw. 8, 30. Das vereinzelte Vorkommen und die schwankende Form erklärt sich aus der Entlehnung aus dem Aramäischen. Was für die Schmucksachen der Künstler, das ist in Bezug auf die Schwingungen der Hüfte der Tochter Zion „der höchste alles wirkende Gott durch seinen Geist.“

V. 3. „Dein Nabel ein runder Becher.“ Bei dem Nabel

kommt nur die Becherform in Betracht. Unter dem Bilde eines Bechers, ſtets voll von Miſchwein, erſcheint die Fähigkeit der Kirche, die Durſtigen mit edlem Labetrunke zu erquicken. Was der Becher voll Miſchtrank für die Durſtigen, das iſt im zweiten Gliede der Waizen für die Hungrigen.*) Als die Vertiefung im Leibe kommt der Nabel auch in Spr. 3, 8 in Betracht, im Parallelismus mit den Gebeinen: fürchte den Herrn und weiche vom Böſen, das wird deinem Nabel (deinem innerſten Weſen) geſund ſeyn, und deine Gebeine erquicken. Von den drei Stellen des A. T., die des Nabels gedenken, gehören zwei dem Salomo an, und beiden iſt gemeinſam, daß des Nabels in ziemlich fernliegender Beziehung gedacht wird, wie ſchon daraus hervorgeht, daß die Ausleger ſich in beide gleich wenig haben finden können. — „Nicht mangle ihm Miſchtrank.“ Das nicht mangle ruht auf dem Grunde des: nicht mangelt, und ſpricht die Freude aus, daß dem alſo iſt, vgl. Pſ. 41, 3. 121, 3. אַגָּן, Miſchtrank, iſt die Aramäiſche Form ſtatt der Hebräiſchen מָסֶךְ, Pſ. 75, 9, vgl. Sprchw. 23, 30. 9, 5. Es iſt nicht zufällig, daß die letztere in den Sprüchwörtern vorkommt, die erſtere hier. Das heidniſche, ſpeciell das Aramäiſche Liebeslied bildet die Grundlage des Hohenliedes. Darauf ſollte auch die Sprache hinweiſen. Miſchtrank iſt Wein, dem nicht etwa Waſſer beigemiſcht iſt, ſondern Gewürz, nach der Natur der Sache hier und nach C. 8, 2, vgl. über die Miſchung des Weines mit Gewürzen die Ausll. zu Jeſ. 5, 22. Pſ. 75, 9. Verwandt unſerer St. iſt Sprchw. 9, 5, wo die Weisheit einladet zu trinken von dem Weine, den ſie gemiſcht. Dieſe St. tritt der unſrigen um ſo näher, wenn erkannt wird, daß die Weisheit nicht die abſtrakte, ſondern die in der

*) Mercerus: ut in ecclesia non deficit potus, sic nec cibus; ideo ubi crateri pleno comparata est, nunc acervo tritici comparatur, ubi abunde sufficit triticum ad omnes alendos.

Kirche lebendig gewordene iſt. Hier iſt von dem Weine der Tochter Zion ſchon in C. 5, 1 die Rede, vgl. 4, 10. Verwandt und erläuternd iſt auch Joh. 7, 38: „wer an mich glaubt, wie die Schrift ſagt, von deß Leibe werden Ströme lebendigen Waſſers fließen.“ Was hier von der Tochter Zion geſagt wird, gehört den Gläubigen, der Kirche überhaupt an, und eignet der Tochter Zion nur als einem vorzüglichen Theile der Kirche. Es verhält ſich hier ebenſo wie in dem Segen Jakobs und Moſe's, wo, was von den einzelnen Stämmen geſagt wird, nur Individualiſirung des allgemeinen, dem Ganzen beſtimmten Segens iſt. — „Dein Leib ein Haufe von Waizen.“ Des Leibes oder Bauches wird gewöhnlich in Bezug auf die Nahrung oder als Behälters derſelben gedacht: die Speiſen dem Bauche und der Bauch der Speiſe, 1 Cor. 6, 13, vgl. Sprchw. 13, 25. Jerem. 51, 34. Ezech. 7, 19. Sir. 36, 18. Matth. 15, 17. So knüpft ſich alſo hier an den Bauch der Gedanke der nährenden Kraft der Kirche. Die Vergleichung mit dem Waizenhaufen, an deſſen Stelle mehrere willkürlich den Waizengarbenhaufen ſetzen, liegt um ſo näher, da der Leib das maſſenhafteſte Glied des Körpers. Daß der Waizen als Nahrung in Betracht kommt, nicht wie mehrere thörichterweiſe gemeint haben nach ſeiner Farbe, erhellt ſchon aus dem Parallelismus mit dem Weine. Der Waizen erſcheint als Repräſentant der Nahrung auch in Pſ. 81, 17. 147, 14. Jerem. 12, 13. Jo. 1, 11. — „Umſteckt mit Lilien.“ Über die Lilien als Bild der Lieblichkeit, vgl. zu 5, 13. Der Gedanke iſt der, daß die nährende Kraft der Kirche, ihr Reichthum an ſolider Nahrung für den geiſtlichen Hunger mit lieblichem Weſen gepaart iſt. Berleb.: „Und noch dazu mit Lilien umſteckt, die göttlichen Wahrheiten mit einer ſonderbaren Anmuth und Zierlichkeit vorzuſtellen.“ — Was Jeſus in Bezug auf ſich ſagt in Joh. 6, 35: „ich bin das Brot des Lebens, wer zu mir kommt, der wird nimmer hungern, und wer an mich glaubt, der

wird nimmermehr dürſten", das gilt auch von der Kirche, der er die Schätze ſeines Heiles mitgetheilt hat. Was die Tochter Zion hier iſt und hat, das iſt und hat ſie ja nur durch die Vereinigung mit dem himmliſchen Salomo.

V. 4. „Deine zwei Brüſte wie zwei junge Hirſche." Wir haben hier ein anderes Bild für die nährende Kraft der Kirche, die auch hier mit der Lieblichkeit verbunden erſcheint. Berleb.: „aus welchen die jungen Kinder die Milch des Evangelii ſaugen, 1 Petr. 2, 2, wie der Becher und Waizenhaufen den Erwachſenen Nahrung gibt." Der V. iſt eine abſichtliche Wiederholung aus C. 4, 5. Die Tochter Zion hat jetzt wiedererlangt, was ſie in der Zeit der Trennung verloren.

V. 5. „Dein Hals wie der Thurm von Elfenbein." Parallel iſt C. 4, 4: Wie der Thurm Davids dein Hals. Hier wie dort „die göttliche Hochherzigkeit der Braut, nach der ſie ihren Feinden furchtbar iſt." Dieſe hat ſie jetzt wieder erlangt, ſie hat ihren Antheil an dieſem herrlichen Privilegium der Kirche Gottes wieder erhalten, während in der Zeit der Trennung ihre Dränger ſprachen zu ihrer Seele: Bücke dich und wir wollen herübergehen, Jeſ. 51, 23. Es werden abſichtlich viele Züge aus der früheren Schilderung wiederholt, um darauf hinzuweiſen, daß die Tochter Zion ganz in ihre frühere Würde wiedereingeſetzt wird. Der Thurm von Elfenbein im Gegenſatze gegen den Thurm aus gewöhnlichem Material. Das Elfenbein kommt in Betracht nach der Härte und Feſtigkeit und nach dem hellen Glanze. Es iſt an ſich nicht grade nothwendig, daß der Thurm ganz aus Elfenbein beſtand, ein Thurm von Elfenbein kann ein Thurm mit Elfenbein verziert ſeyn, vgl. 1 Kön. 22, 39. Am. 3, 15, meinen Comm. zu Pſ. 45, 9. Doch da der Thurm ja der Phantaſie angehört, ſo erſcheint es für den vorliegenden Zweck paſſender, ihn als ganz aus Elfenbein beſtehend zu denken. — „Deine Augen Teiche in Hesbon." In C. 4, 1 hieß es: „deine Augen

Tauben". In C. 5, 12 von dem Bräutigam: seine Augen wie Tauben an Wasserbächen, sich badend in Milch, sitzend an der Fülle. Dort ist das Bild des klaren Wassers mit dem der Tauben zur Bezeichnung der Reinigkeit und Unschuld verbunden. Aus der Vergleichung dieser St. ergibt sich, daß der Vergleichungspunkt auch hier die Reinheit und Klarheit. In Hesbon fand Seetzen einen ansehnlichen ausgemauerten Teich, vgl. Ritter S. 1049. 1169. Ebenso Burkhardt S. 1176. Die Teiche in Hesbon dienten durch ihre Wasserfülle (vgl. 5, 12) zur Bezeichnung der Unschuldsfülle, außerdem müssen sie besonders klar und rein gewesen seyn. Ihre Nennung geht aber zugleich aus der Tendenz hervor, möglichst viele Orte in dem gelobten Lande in den Kreis des Lobes der Braut hineinzuziehen, eine Tendenz, die vom Standpunkte der buchstäblichen Auslegung aus nicht zu erklären ist: sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß ein näheres Verhältniß des gelobten Landes zu der Braut stattfindet, deren Symbole in ihm geschaut werden. — „Am Thore Bathrabbim." Bathrabbim heißt: die Tochter der Vielen. Der Status constructus steht nicht selten, wo der Sache nach ein Appositionsverhältniß stattfindet, und dieß ist grade bei Bath sehr gewöhnlich — die Tochter Babels, Zions steht für die Tochter oder Jungfrau Babel, Zion. Danach nun bezeichnet die Tochter der Vielen hier eine Gemeinschaft, die aus Vielen besteht. Die Volkreiche kann aber entweder Hesbon selbst seyn, oder dichterische Bezeichnung der Rabbath Bne Ammon, der Volkreichen der Söhne Ammons, 5 Mos. 3, 11, auch bloß Rabbah (nicht, wie gewöhnlich gegen den Sprachgebrauch erklärt wird, die Große, sondern die Volkreiche), das Thor der Volkreichen, das Thor von Hesbon, das nach dieser Hauptstadt der Ammoniter hinausführte. Für die letztere Auffassung spricht der Parallelismus des folgenden Gliedes, wo der Ammonitischen Hauptstadt die Weltstadt Damascus entspricht, dann daß das: an dem Thore der Volkreichen, auf Hesbon bezo-

gen, ein müßiger, bedeutungsloſer Zuſatz ſeyn würde, wie ſchon aus der Bemerkung von Ewald erhellt: „In ſeiner Einfalt nennt er ſelbſt das Stadtthor, wo die klaren Teiche ſind.“ So einfältig iſt der Verfaſſer des Hohenliedes nicht. Da iſt alles Kunſt und Abſicht. Der Gedanke iſt das unſchuldige, lautere, klare Weſen, das der Tochter Zion im Unterſchiede von der Welt eignet. Die Lage fordert zur Vergleichung auf. Die Hauptſtadt der Ammoniter kommt als Typus der Welt in Betracht. — „Deine Naſe wie der Thurm des Libanon, der gen Damascus ſpähet.“ Das Ende des V. kehrt zu ſeinem Anfange zurück, wo die Hohheit der Tochter Zion und der Kirche Gottes, deren Theil ſie bildet, durch den Hals abgebildet wird. Die Naſe, als der hervorragende Theil des Geſichtes, iſt das natürliche Symbol der geiſtigen Hohheit und des Stolzes, des edlen und des unedlen. In Pſ. 10, 4 wird der Hochmuth durch die Höhe der Naſe bezeichnet. Stellen Arabiſcher Schriftſt., in denen durch die Hohheit der Naſe Stolz und Hohheit der Geſinnung bezeichnet wird, finden ſich geſammelt bei Geſenius in dem thes. unter גבה 1 S. 257. In C. 4, 4 wird der ſtolze Hals der Tochter Zion mit dem Thurme Davids verglichen. Hier dient der ſtolze Wehrthurm gegen Damascus zum Symbole der Hohheit Iſraels. Das צפה heißt immer ſpähen, ausſchauen, und iſt der terminus technicus für das Ausſchauen nach dem Feinde. Die gleichgültige Bedeutung: nach etwas gerichtet ſeyn, hat es nie. Der Thurm kann ſomit nur ein Wachtthurm ſeyn, eine Gränzfeſtung (Berleb. richtig: „er gibt auf alles, was da paſſirt, genau Achtung, wie ein Wächter auf der Warte“; Döpkes Bemerkung: „Indeß iſt es aber keinesweges nöthig, hier an einen Lauerthurm zu denken, der dem Bilde etwas Widriges gibt“, iſt nur aus der Unfähigkeit der buchſtäblichen Auslegung hervorgegangen, dem wirklich vorliegenden Sinn gerecht zu werden), und der Ausdruck hat zu ſeiner Vorausſetzung, daß Damascus in der Zeit der Abfaſſung des

Liedes für Israel bedrohlich war, worauf auch die Zusammenstellung mit Rabbah der Ammoniter führt, ganz besonders aber die Vergleichung mit C. 4, 8, vgl. z. d. St. Die in beiden Stellen enthaltenen Andeutungen stimmen trefflich zusammen mit 1 Kön. 11, 23—25. Ein Vasall des Königes von Zobah, Reson, war bei Davids Expedition gegen Zobah seinem Herrn entflohen und in Davids Dienste als Führer eines Streifcorps getreten. Nach der Eroberung von Damascus hatte David ihn mit seinen Leuten als Besatzung in diese Stadt gelegt, vgl. 2 Sam. 8, 5. 6. Allein schon im Anfange von Salomos Regierung machte er es dem Könige von Israel ebenso wie früher dem Könige von Zobah. „Er empfand Ekel an Israel", d. h. er ward seiner Herrschaft überdrüssig, und warf sich zum Könige über Aram auf, „und er ward Widersacher Israels alle Tage Salomos." Salomo baute auf dem Libanon nach 1 Kön. 9, 19. 2 Chron. 8, 6. Daß die dortigen Bauten bloße Vergnügungsbauten gewesen, ist in den Text nur hineingetragen. Vielleicht sind die Ruinen des Kastells auf dem Libanon noch jetzt vorhanden, vgl. Thenius zu 1 Kön. 9, 19.

V. 6. „Dein Haupt auf dir wie der Karmel." Ewald meint: „So majestätisch wie sich der Karmel über die anderen Berge erhebt." Allein die Höhe des Karmel ist eine nicht sehr bedeutende, und der Name des Berges sowohl wie seine natürliche Beschaffenheit führt auf einen andern Vergleichungspunkt, die Lieblichkeit. v. Raumer sagt: „der Karmel hat seinen Namen, welcher ein Fruchtgefilde bedeutet, mit Recht, da er unten mit Lorbeer- und Ölbäumen, oben mit Fichten und Eichen bewachsen ist, und voll der schönsten Blumen, Hyacinthen, Jonquillen, Tazetten, Anemonen." In der Schrift wird bei dem Karmel überall nicht die Hohheit und Majestät, sondern die Lieblichkeit ins Auge gefaßt. In Jes. 29, 17 bildet der Karmel den Gegensatz gegen den Wald und den (waldigen) Libanon. In

Jeſ. 35, 2 heißt es: „ſproſſen wird und jubeln die Wüſte, die Ehre des Libanon wird gegeben ihr, die Zierde des Karmel und Saron.“ *) Die Zierde bildet den Gegenſatz gegen die Ehre, die ſtolzen Bäume. Karmel wird mit der fruchtbaren und lieblichen blumenreichen (vgl. Hohesl. 2, 1) Ebene Saron zuſammengeſtellt. Auch in Am. 1, 2: „und es vertrocknet das Haupt des Karmel“ wird der Karmel wegen der lieblichen Vegetation genannt. In Jerem. 4, 26 bildet er den Gegenſatz gegen die Wüſte. Das majeſtätiſche Ausſehen des Bräutigams wird in C. 5, 15 mit dem Libanon verglichen. Dort die Ehre, hier die Zierde. **) Was dem Ganzen der Kirche angehört, wird auch hier auf den Theil angewandt, in der Freude über das Wiederfinden des Verlorenen. — „Und die Dünne deines Hauptes wie der Purpur.“ דלה ſoll nach der gewöhnlichen Auffaſſung das herabhängende Haar (coma pendula) ſeyn, Vulg. coma capitis. Allein dieſe Auffaſſung iſt ohne Rechtfertigung im Sprachgebrauche. דל heißt immer dünn, ſchwach, gering, auch Jeſ. 38, 12, wo es vom dünnen Faden vorkommt. Das Dünne oder Schwache des Hauptes kann danach nur die dünne, ſchwache Stelle des Hauptes bezeichnen. Dieß iſt die Schläfe, im Hebräiſchen die Dünne. ***) In C. 4, 3. 6, 7 hieß es: „Wie das Stück des Granatapfels deine Schläfe.“ „Die Schläfe — wurde dort bemerkt — als der ſchwächſte Theil des Kopfes, iſt Symbol der Kleinen in dem Reiche Gottes und der Gedanke der, daß im Reiche Gottes auch der Geringe und Schwache noch lieblich iſt.“

---

*) Dazu Michaelis: Libanus inter silvas, Carmel inter montes frugiferos, Saron inter campos vel valles amoenas excellebat.

**) Geſucht und ſchwülſtig Geſenius: comis ornatum ut ille arboribus.

***) Von der Schläfe ſchon Gouſſet: Tempus capitis sic nuncupari potuit, a radice דלל scilicet, quoniam ea pars cranii tenuissima est, unde et ictus ei impactus facillime interficit.

Das der Dünne hier sachlich Entsprechende ist דלת עם הארץ: das Dünne oder Geringe des Volkes des Landes in 2 Kön. 24, 14, im Gegensatze gegen die Fürsten, Helden und anderen ausgezeichneten Personen, דלת הארץ, das Geringe des Landes, 2 Kön. 25, 12. Jer. 40, 7. Das דלה ist in diesen Stellen nicht Abstractum, tenuitas, sondern Femin. des Adjectivs. In Jerem. 39, 10 stehen dafür: die Geringen, denen Nichts. In Jerem. 52, 15 דלות העם, die geringen Elemente des Volkes. Dem Granatapfel an der bezeichneten Stelle entspricht hier der Purpur. Wie jener die Lieblichkeit, so bezeichnet dieser die Prächtigkeit. Der Purpur, der denjenigen so viele Qual verursacht hat, die unter der דלה des Hauptes die Haare verstehen und die Vergleichung auf die Farbe derselben beziehen, ist schon in C. 3, 10 neben Silber und Gold zur Bezeichnung des Herrlichen und Prächtigen vorgekommen. Der Gedanke unserer St.: in der gnadenbringenden Zeit des Heiles ist selbst das Schwache in der Kirche noch herrlich, findet sich wieder in Sach. 12, 8: „An dem Tage wird der Herr beschirmen die Bewohner Jerusalems, und seyn wird der Schwache unter ihnen an dem Tage wie David", vgl. die Christol. z. d. St. Dann auch in Jes. 60, 22: „Der Kleine unter ihnen wird zu Tausenden und der Geringe zu einem starken Volke." — „Der König gefesselt durch die Rinnen." Der König kann nur der himmlische Salomo seyn. Denn einen anderen König kennt das Hohelied nicht, vgl. 1, 4. 12. 3, 9. 11. Der König redet von sich als dem Könige, weil es hier auf die hohe Stellung ankam. אסר steht mit ב desjenigen, womit gebunden wird, Ps. 118, 27. Richt. 15, 13. 16, 11. Ezech. 3, 25. Über רהטים, Tränkrinnen (Vulg. in canalibus), von רהט, laufen, vgl. zu C. 1, 17. Das Wort wird an der ersten Stelle, wo es in den Büchern Mose's vorkommt, 1 Mos. 30, 38, durch ein anderes erklärt. Danach und nach der Ableitung von רהט, entsprechend dem Hebräischen רוץ, muß es ein

ausländiſches, näher ein Aramäiſches Wort ſeyn, und dafür ſpricht auch, daß es außer dem Pentateuch, der es zuerſt in der Erzählung von Jakobs Aramäiſchem Aufenthalte gebraucht, nur in unſerem Buche vorkommt. Wir haben hier den Übergang zu dem Folgenden, wo von dem Genuſſe der Schönheiten der Tochter Zion die Rede iſt. Die Rinnen bilden die Vermittlung zwiſchen dem Quell und dem, der ſeiner genießen will. Sie führen dem Könige die lieblichen Waſſer ihrer Vorzüge zu. Die Rinnen ſind die Brüſte, in V. 9, die Naſe mit ihrem lieblichen Odem, ebendaſ., der Gaumen mit der lieblichen Rede, die aus ihm dem Bräutigam zuſtrömt, V. 10. Berleb.: „Was kann der König des Himmels wohl anders dadurch verſtehen, als den Mund und die Lippen, die Naſe und die Brüſte ſeiner Braut, die ebenſo viele Canäle ſind, aus welchen allen entweder der angenehme Geruch ſich hervorgibt, oder die lieblichſten und tröſtlichſten Reden des Evangelii wie ein helles Waſſer herausfließen.“ Die Worte tragen ganz den Charakter, als ob ſie aus einem weltlichen Liebesliede herübergenommen ſeyen. Es iſt ein sanctum artificium, was in dem niederen Verhältniſſe unwürdige Tändelei iſt, auf das geiſtliche Gebiet zu übertragen, wo es Wahrheit und Würde erhält.

V. 7. „Wie ſchön biſt du und wie lieblich, du Liebe in den Koſungen.“ Dieſe Worte bilden die Unterlage zu dem im Folgenden ausgeſprochenen Entſchluß mit der Braut in Liebesverkehr zu treten. Die Liebe f. die Geliebte, 2, 7. 3, 5, vgl. zu 3, 10. Die Bedeutung Liebkoſung iſt bei dem תענוגים die alleinige. In Spchw. 19, 10 heißt es: „dem Narren ſteht Liebkoſung nicht wohl an“, indem er ſich dabei aus Mangel an Tact ungeſchickt und tölpiſch benimmt. In Micha 1, 16 ſind die Söhne der Liebkoſungen Söhne, welche die Frucht derſelben, in Mich. 2, 9 werden die Weiber vertrieben aus dem Hauſe ihrer Liebkoſungen, dem Hauſe, da ſie der Liebe pfleg-

ten, an das ſich theure und zarte Erinnerungen knüpfen. Die Schönheit und Lieblichkeit der Geliebten kommt in den Liebkoſungen beſonders zur Erſcheinung. Die Negation zu der Poſition hier haben wir in der angef. St. Spchw. 19, 10.

V. 8. Dieſer V. bildet die Vorbereitung zu V. 9. Der ſtolze Wuchs, worin die Tochter Zion und in ihr die Kirche der hohen und ſchlanken Palme gleicht, bezeichnet die Majeſtät und Herrlichkeit der Kirche. Die Brüſte werden mit den Trauben verglichen wegen des lieblichen Saftes, welchen ſie ſpenden, vgl. zu 4, 5. 7, 4.

V. 9. Man ſteigt auf den Palmbaum, um die oben an der Spitze ſitzenden Früchte abzubrechen. Die geiſtlichen Früchte der Kirche ſind ihr Glaube, ihre Liebe, ihre guten Worte und Werke. Der Geruch der Naſe iſt der Geruch, den die Naſe aushaucht, hier der geiſtliche Lebensodem, wie er von dem verborgenen Menſchen des Herzens ausgeht. „Wie Äpfel", ſo lieblich und erquickend, vgl. C. 2, 5.

V. 10. „Und dein Gaumen wie guter Wein." Über den Gaumen als Werkzeug der Rede zu C. 5, 16. Der Vergleichungspunkt der Rede mit dem Weine iſt die Lieblichkeit. Wein des Guten, der guten Beſchaffenheit f. guter Wein. — „Der meinem Geliebten rechtſchaffen eingeht." Von dieſen Worten an ſetzt Sulamith die begonnene Rede des Bräutigams fort. Auch in der vorigen Decade erſt Salomo, dann Sulamith. Es liegt kein Grund vor zu den gezwungenen Annahmen, wodurch mehrere Ausll. den Wechſel der Perſonen zu vermeiden ſuchen, der jedenfalls doch im folgenden Verſe eintritt. In merkwürdiger Übereinſtimmung mit unſ. St. heißt es in Spchw. 23, 31: „ſiehe den Wein nicht an, weil er roth iſt, perlt im Becher, rechtſchaffen eingeht", יתהלך במישרים. Das מישרים heißt immer Rechtſchaffenheit, und iſt in dieſer Bedeutung auch in C. 1, 4 vorgekommen. Sie iſt auch in unſeren beiden Stellen feſtzu-

halten. Der eigentlich moraliſche Begriff der Rechtſchaffenheit wird auf das Normale auf dem natürlichen Gebiete übergetragen, wie das bei uns ebenſo geſchieht. Anomal iſt es, wenn der Wein die Kehle zuſammenſchnürt. Er thut dann gleichſam nicht ſeine Schuldigkeit, gibt ſich für Wein aus und handelt als Eſſig. — „Reden macht Schlafender Lippen.“ Der Schlaf iſt der geiſtliche Schlaf, vgl. zu 5, 2. Die ſtummen geiſtlichen Schläfer reden zu machen durch den lieblichen Wein ihrer Worte iſt das hohe Privilegium der Kirche. Die von mehreren Ausll. dem רכב beigelegte Bed. ſanft fließen paßt ebenſo wenig, als ſie auf ſicherem Grunde beruht. Im Talmud. Sprachgebrauch heißt רכב reden. Daß das Hebräiſche רכה urſprünglich die Bedeutung Gerede hat, zeigt das hinzugefügte רעה in 1 Moſ. 37, 2. 4 Moſ. 14, 37, wo auch die Bedeutung Verläumdung gar nicht paßt. In Ezech. 36, 3 ſteht רכה, Gerede, parallel der Lippe oder Rede, vgl. Hitzig z. d. St. Das רכה heißt urſprünglich was von einem oder über einen geredet wird. Die üble Nebenbedeutung beruht nur auf der Geneigtheit der menſchlichen Natur Anderen Übles nachzuſagen. Ähnlich iſt עלילה, urſprünglich das Thun überhaupt, dann wie das Lateiniſche facinus. Die Lippen kommen im Hohenliede gewöhnlich als Werkzeug der Rede in Betracht, vgl. 4, 3. 11. 5, 13.

V. 11. „Ich bin meines Geliebten und auf mich geht ſein Verlangen.“ Wir haben hier den Schlußvers, nach C. 6, 3. 2, 16. Die wiederkehrenden Verſe dienen eben dazu die Umgränzung der Gruppen außer Zweifel zu ſtellen. Daß ſie ihres Geliebten iſt, geht auch hier, wie in C. 6, 3, voran im Rückblicke auf die Zeit, wo das Fehlen dieſer Bedingung ihr ſeine Liebe entzogen hatte, vgl. zu 2, 16. — Mehrere: über mir iſt ſeine Liebe, mit Berufung auf 1 Moſ. 3, 16, wo von der תשוקה im Verhältniſſe des Weibes zu dem Manne die Rede. Dagegen ſpricht aber die nothwendige Übereinſtimmung mit 6, 3. 2, 16.

Danach kann hier nicht bloß von der Liebe der Braut zum Bräutigam, es muß auch von der Liebe des Bräutigams zu der Braut die Rede seyn.

C. 7, 12 — 8, 4.

C. 7, 12. Komm, mein Geliebter, wir wollen hinausgehen aufs Feld,
Übernachten in den Dörfern.
V. 13. Wir wollen früh aufstehen zu den Weinbergen,
Sehen ob der Weinstock sprosset, die Blüthe sich öffnet,
Aufgeblühet sind die Granaten,
Dort will ich dir meine Liebe geben.
V. 14. Die Alraune geben Geruch,
Und über unseren Thüren sind alle edlen Früchte,
Neue und auch alte;
Mein Geliebter, dir bewahrt' ich sie.

C. 8, 1. O daß du wärest wie Bruder mir,
Der du saugest die Brüste meiner Mutter,
Finden würd' ich dich draußen, dich küssen,
Auch nicht würden sie mich verachten.
V. 2. Ich würde dich führen, dich bringen in meiner Mutter Haus, du würdest mich lehren,
Ich würde dich tränken mit Würzwein,
Mit dem Moste meiner Granate.
V. 3. Seine Linke ist unter meinem Haupte,
Und seine Rechte umarmet mich.
V. 4. Ich beschwöre euch ihr Töchter Jerusalems,
Was wollt ihr wecken und was aufwecken
Die Liebe, bis daß es ihr gefällt!

Auf die beiden Decaden, in denen vorwiegend Salomo von und zu Sulamith redet, folgt hier eine Rede Sulamiths, der in die Gemeinschaft mit dem himmlischen Salomo zurückgekehrten Tochter Zion. Sie fordert den Geliebten auf, mit ihr aus dem Getümmel der lärmenden Stadt (der Welt) in die ländliche Einsamkeit und Abgeschiedenheit zu gehen, dort will sie sich mit ihm des eben eingetretenen Frühlings mit seinen Knospen und Blüthen freuen, dort will sie ihm ihre Liebe geben, dort ihn durch edle Früchte erfreuen, die sie für ihn aufbewahrt hat. — Sie spricht den Wunsch aus, daß der himmlische Salomo ihr seine alte Liebe wieder zuwende, und dieser Wunsch findet bald die vollkommenste Gewährung.

Die Siebenzahl der Verse wird durch die Drei und Vier getheilt. Die Drei hat zehn Glieder, die Vier zwölf, getheilt durch die Sieben, die wieder durch die Vier und die Drei getheilt wird, und die Fünf. Die Weglassung des einen Gliedes in dem Kehrverse C. 8, 4 ist offenbar im Interesse der formellen Anordnung geschehen. Die Fünfzahl der Glieder in V. 3 und 4, als die Signatur des Halben und Unvollendeten, weist darauf hin, daß diese beiden Verse mit V. 1 und 2 in nahem Zusammenhange stehen, sich ergänzend an sie anschließen.

C. 7, 12. „Komm mein Geliebter, wir wollen hinausgehen auf das Feld" — das Feld im Gegensatze gegen die Gassen und Straßen der Stadt, auf denen die Tochter Zion den Geliebten einst vergeblich gesucht hat, vgl. C. 3, 2. — Übernachten in den Dörfern." In 1 Chron. 27, 25 stehen die כְּפָרִים, Dörfer, den עָרִים, Städten, entgegen. Ebenso in 1 Sam. 6, 18 die feste Stadt, עִיר מִבְצָר, und das Bauerndorf, כְּפַר הַפְּרָזִי. Die unruhige und lärmende Stadt (vgl. Jes. 22, 2: „du wareſt voll Getönes, eine lärmende Stadt, ein luſtiger Ort", Spchw. 1, 21, wo die lärmenden steht für die Straßen der Stadt) ist

das Bild der Welt, vgl. C. 8, 11. Aufs Feld und zu den Dörfern herausgehen heißt in der Welt der Welt entfliehen. Es bezeichnet die ſtille Sammlung und Concentration, vgl. das „ſammelt euch und ſammelt", eure Sinne, Zeph. 2, 1, das: „ſammle die zerſtreuten Sinne aus der Vielheit in das Ein", in: „Eins iſt Noth", das: „das Getümmel und Gewimmel will ſich nicht zu mir verſtehn", in dem Liede: „ich will einſam und gemeinſam mit dem eingen Gott umgehn." Berleb.: „In der großen Stadt iſt gar ein groß Geräuſch. Man kann bei ſolchem Getümmel ſeine liebliche Stimme nicht wohl hören. Man kann ſich bald auf ihren Gaſſen verlieren. — In der großen Stadt ſind große Sünden: ihre Lippen reden falſch; ihre Füße laufen zum Böſen; ihr Weg iſt eitel Verderben und Schaden; die Gerechtigkeit fällt auf der Gaſſe nieder, und die Wahrheit wird allenthalben verjagt. Sie wollen nicht, daß du über ſie herrſcheſt, ja ſie können nicht einmal wohl leiden, daß man von dir rede. Sie brüſten ſich und erheben ſich gegen deine Stillen, und was ſie reden, das muß gelten in der Stadt. Komm, laß uns von hinnen gehen."

V. 13. „Wir wollen früh aufſtehen zu den Weinbergen, ſehen ob der Weinſtock ſproſſet" u. ſ. w. Sulamith ladet den himmliſchen Salomo mit großer Freude und Hoffnung ein. Das Sproſſen des Weinſtockes u. ſ. w. bezeichnet das Gedeihen und Blühen im Reiche Gottes, den Reichthum an allen geiſtlichen Tugenden. Vgl. zu 2, 12. 13. 6, 11. Berleb.: „Ob alles wachſe und zunehme in der Erkenntniß Gottes und allen guten Werken, woran ſie nicht zweifelt, und deswegen den Geliebten ſo getroſt einladet, in der Hoffnung, daß er alles werde antreffen, wie ers ſo gerne ſähe." *) — „Dort will ich dir meine Liebe

*) Mercerus: Vinea domini est ejus populus, Jes. 5: et productio florum est editio bonorum operum atque exhibitio et ostensio gratiarum,

geben." Dort, weil nur dort in der „süßen stillen Wüste, da all das Geschöpfe schweigt, da das Herze ohne Schmerze sich zum großen Schöpfer neigt, und der Hände Unterpfände seinem schönsten Jesu neigt", die Liebe sich vollständig entfalten kann.*) Über דודים zu C. 5, 1.

V. 14. „Die Alraune geben Geruch." Der Mandragoras oder Alraun kommt nach seiner Abstammung von דוד und nach 1 Mos. 30, 14—16, ebenso auch nach dem hier unmittelbar vorhergehenden דודים, worauf das דודאים unverkennbar in Beziehung steht, als die Liebespflanze in Betracht, als Symbol der Liebe. Es ist nicht nöthig, daß der Mandragoras an sich einen lieblichen Geruch habe (er ist vielmehr ein narkotischer). Der Geruch wird zum lieblichen durch die symbolische Bedeutung. — „Und über unseren Thüren sind alle edlen Früchte." Die edlen Früchte sind edle Tugenden, vgl. über die Darstellung des Heilsbesitzes der Kirche unter dem Bilde edler Bäume mit lieblichen Früchten zu C. 4, 13. Die Thore repräsentiren nicht selten die Städte, zu welchen sie den Zugang bilden. So in Salomos Gebet 1 Kön. 8, 37, dann in 5 Mos. 12, 12. 16, 5. Ebenso repräsentiren hier die Thüren die Wohnungen. Das עַל, über, steht wie in Hos. 11, 11, wo über ihren Häusern f. in ihren Häusern — zu den Häusern gehört auch der Grund, auf dem sie stehen.**) Delitzsch: oberhalb der Thür ihrer hei-

---

quibus suos ornat dominus. Ad hanc veluti vernationem invitat sponsa ecclesia Christum sponsum, ut eo praesente et duce talia in se signa salutis et favoris ejus conspiciat, et illis secum una Christus oblectetur, ut floribus verni temporis homines solent oblectari.

*) Anders Michaelis: ibi non agri tantum deliciis, sed meis etiam amoribus perfrueris. Aber das auch fehlt, und die Blumen und Früchte bilden keinen solchen Gegensatz gegen die Liebe.

**) Gesenius: qui in domo habitant, re vera partem ejus sibi substratam habent.

mathlichen Wohnung. Aber da pflegen doch die Vorrathskammern nicht zu seyn. Man darf auch nicht erklären: an oder vor unseren Thüren. Denn es ist hier von Vorräthen die Rede, die im Hause aufbewahrt werden. Der Plural ist aus C. 1, 17. 2, 12. 15 zu erklären: die Thüren oder Wohnungen sind gemeinsames Eigenthum des himmlischen Salomo und der Tochter Zion. Oder, das unser ist daraus zu erklären, daß die Person, welche redet, eine ideale ist, hinter der eine Mehrheit verborgen, vgl. zu C. 1, 4, und besonders zu 2, 9, wo das „unserer Wand" ganz analog ist. — „Neue und auch alte." Zu vgl. ist 3 Mos. 26, 10: „Und ihr sollt von dem Alten essen und, wenn das Neue kommt, das Alte wegthun." Was dort (vgl. auch 3 Mos. 25, 22) zunächst von dem Leiblichen und dem reichen Segen, dessen die Gemeinde des Herrn sich darin erfreut, gesagt wird, das wird hier auf das Geistliche übergetragen, wie ja auch in dem Vaterunser die Bitte: unser tägliches Brot gib uns heute, zugleich die Bürgschaft für die Versorgung mit allen geistlichen Gütern enthält. Die alten (Berleb.: Früchte der ersten Liebe) sind aus der Zeit vor der Verirrung: die Glaubens- und Tugendfrüchte des alten Bundes gehören der Tochter Zion noch in einem besonderen Sinne an. Die neuen aber werden zuerst genannt, denn ihr Vorhandenseyn ist die Bedingung des Besitzes der alten: wie überall im Reiche Gottes das Alte nur da wahrhaft besessen wird, wo zugleich Neues vorhanden. Der Ausspruch des Herrn in Matth. 13, 52: „darum ist jeder Schriftgelehrte, zum Himmelreiche gelehrt, ähnlich einem Hausherrn, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorträgt" ruht auf unserer Stelle und geht nur durch das Medium derselben auf 3 Mos. 26, 10 zurück. Auch dort geht das Neue voran.*) — „Mein Geliebter, dir be-

*) Bengel: nova hic memorantur ante vetera. Nam haec ex illis lucem et gustum sumunt et tandem suavissime contemperantur.

wahrt' ich ſie." Nach ישנים iſt die größte Interpunktion in dem V., zum Beweiſe, daß das Object bei dem צפנתי aus dem Vorigen hinzuzudenken. — Jetzt kann Sulamith den Bräutigam fröhlich und getroſt einladen. Früher hieß es: „es iſt keine Traube da zu eſſen, nach Frühfeigen ſchmachtet meine Seele. Der Fromme ſchwand aus dem Lande und kein Rechtſchaffner iſt unter den Menſchen", Micha 7, 1. 2, vgl. Matth. 21, 19. Mr. 11, 13. Mit ihrer Zukehr zu dem himmliſchen Salomo iſt die größte aller Veränderungen vorgegangen.

C. 8, 1. „O daß du wäreſt wie Bruder mir, der du ſaugeſt die Brüſte meiner Mutter": möchteſt doch du, der du mein Bruder biſt, in ein wahrhaft brüderliches Verhältniß zu mir treten, ſo ſpricht Sulamith im Hinblick auf die traurige Auflöſung der Liebesbande, wie ſie zwiſchen ihr und ihrem Bruder, dem himmliſchen Salomo, ſtattgefunden. Zu dem: wie Bruder, Ainsworth: „Daß er ſich ſelbſt als ein Bruder zeigen wolle, in liebender Geſinnung, voll Erbarmen und Mitleid in ihren Anfechtungen und Leiden, da „„ein Bruder geboren iſt für das Unglück"", Spchw. 17, 17." Der Bruder bildet nicht den Gegenſatz gegen den Geliebten, ſondern der Bruder iſt zugleich der Geliebte und der Geliebte der Bruder. — Zu dem: der du ſaugeſt u. ſ. w., vgl. was zu C. 3, 11 bemerkt wurde: „Die Mutter des himmliſchen Salomo iſt die Kirche des A. B., die Mutter der Braut iſt zugleich die Mutter des Bräutigams", dann das: „aus denen Chriſtus nach dem Fleiſche", Röm. 9, 5. Das Participium bezeichnet „die im Zuſtande dauernde Handlung", Ewald §. 168, nicht: der du geſogen haſt, ſondern der du ſaugeſt. Der himmliſche Salomo liegt gleichſam fortwährend an der Mutterbruſt der Kirche des A. B. Sein Zuſammenhang mit ihr iſt ein unaufhörlicher, unauflöslicher. Man muß das יונק als Anrede nehmen, darf es nicht als Accuſ. faſſen, abhängig von מי יתנך. Denn daß der himmliſche Salomo die Bruſt der Mutter Sula-

miths saugt, ist nicht Gegenstand des Wunsches, es ist Thatsache, die auch durch den Abfall der Tochter und Schwester nicht beseitigt werden kann. — „Finden würd' ich dich draußen, dich küssen." Das finden und küssen hier bildet den Gegensatz gegen das: „ich suchte ihn und ich fand ihn nicht", in C. 5, 6. Durch die Trennung hat Sulamith den Werth der Vereinigung erkannt. Die Wiederanknüpfung der alten Bande hat bereits begonnen. Aber Sulamith tritt hier noch einmal auf den Standpunkt der Trennung zurück, sie kann sich in ihrem neuen Glücke nicht sofort orientiren. Das draußen bildet den Gegensatz gegen das Haus der Mutter, V. 2. Draußen wird das Liebesverhältniß zuerst wieder angeknüpft, im Hause der Mutter wird es dann fortgesetzt. Der Sache nach ist draußen s. v. a. inmitten der Töchter Jerusalems, in der Kirche, die der himmlische Salomo sich aus den Heiden gesammelt hat. — „Auch nicht würden sie mich verachten", s. dann würde ich auch das erreichen, daß sie mich nicht ferner verachteten. Die Worte erklären sich aus C. 5, 7,*) wo in Folge ihrer selbstverschuldeten Trennung von dem himmlischen Salomo die Tochter Zion geschlagen, verwundet, ihres Schleiers beraubt wird. Mit der Wirkung hört auch die Ursache auf. Nachdem sie ihren Bruder, ihren Geliebten wiedergefunden, geht seine Ehre auf sie über: „es sehen sie die Töchter und preisen sie glücklich, Königinnen und Kebsweiber und loben sie", vgl. 1, 6, wo die despectirliche Schwärze der Tochter Zion daraus abgeleitet wird, daß sie ihren Weinberg nicht bewahret.

V. 2. „Ich würde dich führen, dich bringen in meiner Mutter Haus." Das Haus der Mutter ist die Kirche des A. B., vgl. zu C. 3, 4, wonach durch die Mutter das Volk in seiner gesammten geschichtlichen Continuität bezeichnet wird, durch die Tochter oder die Söhne nach seiner temporären Existenz. Aus

*) Richtig schon Michaelis: scil. illi quibus hucusque despecta fui.

der Gemeinſchaft mit dieſer war die Tochter Zion herausgetreten, da ſie den himmliſchen Salomo, ihren Bruder, der die Brüſte ihrer Mutter geſogen, von ſich geſtoßen. Nachdem ſie ihn wiedergefunden, kehrt ſie mit ihm in das Haus ihrer Mutter zurück. Denſelben Gedanken drückt Maleachi in C. 3, 24 in anderer Form durch die Worte aus: „Und er kehret das Herz der Väter zu den Söhnen, und das Herz der Söhne zu den Vätern“: die Väter ſind die frommen Vorfahren. Die Herzen der frommen Väter und der gottloſen Söhne ſind einander entfremdet. Die große Kluft zwiſchen beiden wird durch die Bekehrung der Söhne wieder ausgefüllt. — Das: „du würdeſt mich lehren“, was die verlorene Tochter hier ſpricht, die in das Haus ihrer Mutter zurückzukehren begehrt, die abgehauene geiſtliche Rebe, welche verlangt in den Weinſtock ihres Volkes wieder eingeſetzt zu werden, iſt ein Stein des Anſtoßes für diejenigen, welche nicht durch die Schale des Buches zu ſeinem Kern hindurchgedrungen ſind, vgl. Pſ. 143, 10: „lehre mich deinen Willen zu thun“, Pſ. 94, 12. — „Ich würde dich tränken mit Würzwein.“ Er lehret ſie, ſie tränket ihn. Über das Bild des Weines, vgl. zu 5, 1. Des Weines mit Gewürzen gemiſcht wurde ſchon in 7, 3 gedacht. Das יין ſteht im Stat. abſol. und bildet mit dem folg. הרקח eine Art von Nomen compoſ., wie יין תרעלה Pſ. 60, 5. — „Mit dem Moſte meiner Granate“, vgl. 4, 13. Mercerus: „Verſtehe den ſüßen Saft des Glaubens, womit die Kirche Chriſtum ergötzen wird, wenn ſie von ihm gelehrt worden.“

V. 3 und 4. Die Sehnſucht Sulamiths nach der Vereinigung mit dem himmliſchen Salomo findet ihre volle Befriedigung.*) Die Übereinſtimmung mit C. 2, 6. 7. 3, 5 weiſt

*) Die Verbindung mit dem Vorigen wird richtig ſchon von Mercerus angegeben: sed quid hanc amici conjunctionem tam impense cupio? Jam sane ille meo capiti laevam supponit, etc.

darauf hin, daß alles Störende und Trübende völlig beseitigt ist. Die kleinen Abweichungen beseitigen den Gedanken, daß die Worte nur die Bedeutung einer todten Formel haben. Zu dem: „ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, was wollt ihr wecken" u. s. w. Verleb.: „Was habt ihr davon? Ich will es nun nicht haben! Ihr sollt mir die Seelen zufrieden lassen, die in meinen göttlichen Armen ruhen." Die an die Töchter Jerusalems gerichtete Aufforderung zeigt, daß die Versuchung zur Eifersucht auch jetzt noch fortdauert. Den Grund erkennen wir aus C. 6, 9, wonach die Tochter Zion nach ihrer Begnadigung sich hoher Vorzüge erfreut.

C. 8, 5 — 14.

V. 5. Wer ist diese, die aus der Wüste aufsteigt,
Sich lehnend auf ihren Geliebten?
Unter dem Apfelbaum weckt' ich dich,
Dorthin kreisete dich deine Mutter,
Dorthin kreisete die dich gebahr.

V. 6. Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz,
Wie ein Siegel auf deinen Arm.
Denn stark wie der Tod ist Liebe,
Hart wie die Hölle Eifer,
Seine Gluthen Feuerflammen, die Lohe des Herrn.

V. 7. Viele Wasser mögen die Liebe nicht auslöschen,
Und Ströme können sie nicht überfluthen.
Wenn Einer gäbe den ganzen Reichthum seines Hauses
um die Liebe,
Nur verachten würde man ihn.

V. 8. Wir haben eine kleine Schweſter
Und hat noch keine Brüſte.
Was ſollen wir unſerer Schweſter thun
Zur Zeit, da geworben wird um ſie?
V. 9. Wenn ſie eine Mauer iſt,
So wollen wir bauen über ſie eine Behauſung von Silber.
Wenn ſie eine Thür iſt,
So wollen wir ſie umſperren mit cederner Tafel.
V. 10. Ich bin eine Mauer und meine Brüſte wie Thürme.
Da bin ich worden in ſeinen Augen wie eine, die Frieden findet.

V. 11. Einen Weinberg hat Salomo in Baal Hamon,
Er gab den Weinberg den Hütern,
Daß ein jeder für ſeine Frucht brächte tauſend Silberlinge.
V. 12. Mein Weinberg iſt vor mir,
Die Tauſend dir, Salomo,
Und zweihundert denen, welche ſeine Frucht hüten.

V. 13. Die du wohneſt in den Gärten,
Gefährten horchen auf deine Stimme,
Laß mich ſie hören.
V. 14. Fliehe mein Geliebter und gleiche dir
Einem Hirſch oder einem Jungen der Rehe
Auf den Würzbergen.

Die Zehnzahl der Verſe wird getheilt durch die Drei und Sieben, die Sieben durch die Drei und Vier, die letztere zerfällt in zwei Verspaare. Die erſtere Dreizahl hat vierzehn Glieder,

die Dreizahl der Sieben zehn Glieder, die Vierzahl zwölf Glieder, getheilt durch die doppelte sechs. Die ganze Decade 36 Glieder.

Der Grundgedanke ist der der Unzertrennlichkeit des neugeschlossenen Liebesbundes, im Gegensatze gegen die Unbeständigkeit des früheren. In der Dreizahl bittet Sulamith den Geliebten, daß er sie nimmer aus seiner Liebe entfallen lassen möge, und gründet diese Bitte auf die alten Bande, welche sie mit dem himlischen Salomo verknüpfen, und auf die Tiefe und die feurige Gewalt der ihm einwohnenden Liebe. In der Siebenzahl beseitigt sie, was von ihrer Seite das Liebesverhältniß stören könnte: glich sie früher einer Thür, so steht sie jetzt fest gleich einer Mauer, V. 8—10. Sie will fortan den Ertrag des ihr verliehenen Weinberges treulich seinem Besitzer abführen, und hofft, daß ihr alsdann der Lohn der Treue nicht fehlen wird, V. 11. 12. Die beiden letzten V. der Decade enthalten den Schluß des ganzen Hohenliedes.

V. 5. „Wer ist diese, die aus der Wüste aufsteigt, sich lehnend auf ihren Geliebten?" Diese Worte dienen zur Einleitung. Sie bestimmen die Situation, und dann tritt Sulamith redend auf. S. v. a.: Sulamith, da sie aus der Wüste aufsteigt, gelehnt auf ihren Freund, spricht. Die verwunderte und bewundernde Frage gehört auch hier wie in C. 3, 6 dem Sänger an. Bemerkungen wie die Ewalds: „Hirten der Flur sehen in der Ferne schon Sulamith" u. s. w. überspringen die Gränze, welche die Auslegung von der Dichtung scheiden. In C. 3, 6 heißt es: „Wer ist diese, die aus der Wüste aufsteigt gleich Wolken Rauches." Die Wiederholung hier ist eine absichtliche. Sulamith steigt zum zweiten Male aus der Wüste auf. Die Wüste, der Ewald u. A. in der Verlegenheit, in welche die buchstäbliche Auslegung verwickelt, die Trift substituiren, ist auch hier der Stand der Heilslosigkeit. Zu dem: „sich lehnend auf ihren

Geliebten", Ainsworth: „Es bezeichnet ihre Schwäche in ſich ſelbſt, aber ihre Stärke in Chriſto, ihrem Geliebten, auf welchen im Glauben gelehnt, ſie befeſtigt iſt gegen alle Furcht, Gefahr, Schwierigkeiten, Verſuchungen, und durch die Gemeinſchaft mit ihm theilhaftig gemacht aller Gnade und Troſtes." Berleb.: „alſo daß ſie ſich auf ihn verläßt, von ihm abhängt, alle ihre Sorge auf ihn wirft, ihm ihre Sachen befiehlt."*) — „Unter dem Apfelbaum weckt' ich dich." Statt des Apfelbaumes könnte auch der Weinſtock, der Feigenbaum, der Nußbaum, der Granatenbaum ſtehen. Der Apfelbaum wird nur deshalb individualiſirend genannt, weil die anderen edlen Bäume bereits anderweitig vorgekommen, vgl. zu C. 6, 11. Liebliche Bäume mit ſchönen Blüthen und edlen Früchten ſind Symbol des Reiches Gottes in ſeinem Wachsthum, Blühen und Gedeihen, ſeinem Heilsbeſitze, vgl. zu C. 4, 13, wo es von der Tochter Zion oder der Kirche heißt: „deine Triebe ſind ein Luſtgarten von Granaten mit edlen Früchten." Die Grundlage dieſer Symbolik iſt die Beſchreibung des Paradieſes. Es iſt nicht ohne Bedeutung, daß Nathanael, der wahre Iſraelit, „unter dem Feigenbaum" war, da Jeſus ihn zuerſt ſah, Joh. 1, 49. 51. Wie in ihm das wahre Iſrael ſich darſtellt, ſo war der Feigenbaum, = dem Apfelbaum hier, die Abſchattung ſeines Weſens: er mochte unter dem Feigenbaum eben recht lebhaft von Gedanken erfüllt geweſen ſeyn, wie er ſeinem Herrn Frucht bringen wollte.**) Unter dem Apfelbaum, dieß beſtimmt nicht bloß die Stätte der Zuſammenkunft,***) ſondern

*) Heuniſch: Non solum fides ecclesiae sic notatur, sed etiam propria imbecillitas, quod suis viribus ex illis extremis calamitatibus emergere et ex deserto ascendere non possit, nisi a Christo suffulciretur.

**) Die ſymboliſche Bedeutung des Apfelbaumes erkannte ſchon Bengel, beſtimmte ſie aber nicht richtig: symbolum pacis et securitatis evangelicae.

***) Calov: in horto ecclesiae.

weist zugleich darauf hin, wodurch die Tochter Zion sich ehedem die Liebe des himmlischen Salomo erwarb, dadurch, daß sie ihm die Früchte ihres Glaubens und ihrer Liebe darbrachte, vgl. C. 4, 13. Das עוּר erwecken, aufregen steht hier von der Hervorrufung des Liebesaffectes. Wie der himmlische Salomo diese Liebe kundgab, ist in dem ersten Theile geschildert worden, vgl. besonders C. 2, 8—10. „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." Diese Liebe hat der himmlische Salomo bewiesen, indem er zu dem Elende der Tochter Zion gekommen ist, vgl. 5, 2. Aber damit die Liebe völlig sich entfalte, muß die Gegenliebe belebend auf sie einwirken: die Tochter Zion muß den himmlischen Salomo erwecken. So ist der Gang in C. 1. Erst drückt die Tochter Zion ihr herzliches Verlangen nach der Vereinigung mit dem himmlischen Salomo aus und ihre Liebe zu ihm, in C. 1, 1—7, dann erst ergießt sich der Bach seiner Liebe zu ihr. — Sulamith kommt eben aus der Verirrung zurück. Sie weiß, wie schwer sie den Geliebten gekränkt hat. Sie fühlt also das Bedürfniß seiner Liebe Stützen zu bereiten, oder vielmehr ihrem Glauben an seine Liebe. Sie erinnert ihn zuerst hier daran, wie sie einst das Weib seiner Jugend gewesen, vgl. Jes. 54, 6: „das Weib der Jugend sollte sie verachtet werden", dann im Folgenden, wie er schon durch seine Geburt zu ihr in ein nahes Verhältniß getreten, durch die gemeinsame Mutter mit ihr verbunden sey. — „Dorthin kreisete dich deine Mutter, dorthin kreisete die dich gebahr." Das חִבֵּל kreisen, Ps. 7, 15. Das שָׁמָּה dorthin, vgl. zu Ps. 76, 4: sie kreisete dich also, daß du unter dem Apfelbaume lagest. Es gehört nur solches hieher, was geeignet ist die Liebe des himmlischen Salomo zu Sulamith zu erwecken. Dazu ist die hier berührte Thatsache nur insofern geeignet, als die Mutter des himmlischen Salomo zugleich die Mutter Sulamiths, was noch kurz vorher in C. 8, 1 gesagt worden. Die Mutter des himmlischen Salomo ist die

Kirche des A. B., die ebenſo auch die Mutter der Braut, vgl. zu 8, 1. 3, 11. 6, 9, Röm. 9, 5, wo es als ein hoher Vorzug der Juden bezeichnet wird, daß Chriſtus aus ihnen iſt nach dem Fleiſche. Auch in Apoc. 12, 5 erſcheint die Kirche als Weib, welche Chriſtum gebahr. — Unſere St. wird in Wahrheit ſinnlos, wenn man mit Delitzſch die Masculi. Suffixe in Fem. Suff. verwandelt. Wann wird man doch endlich aufhören, emendiren zu wollen, wo man vielmehr die Pflichten des Auslegers zu erfüllen hat.*) — Was bei der buchſtäblichen Erklärung herauskommt, zeigt die Bemerkung von Döpke: „Eine Geburt im Freien kann nicht auffallen, ſie iſt im Oriente nicht ſelten.“

V. 6. „Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm.“ Chotam heißt beides, Siegel als Abdruck und Siegelring. Für die letztere Bed. ſprechen hier die Parallelſt. bei Haggai und Jerem. Die Vergleichung mit dem Siegelringe bezeichnet die Unzertrennlichkeit und die ſorgfältigſte Fürſorge, vgl. Jerem. 22, 24: „wenn Chonjah, der Sohn Jehojakims, der König von Juda, ein Siegel iſt an meiner rechten Hand,“ Hagg. 2, 23, wo vielleicht auf unſere Stelle angeſpielt wird. Man trug den Siegelring entweder an einer Schnur auf der Bruſt, 1 Moſ. 38, 18, oder an der Hand. Auf dieſe Sitte wird hier Rückſicht genommen. Statt der Hand wird hier aber der Arm genannt, weil dieſer die thatkräftige Hülfe repräſentirt, vgl. Pſ. 89, 11. 71, 18. Das Herz kommt hier als der Quell der Liebe in Betracht, der Arm als ihre thatkräftige Äußerung*).

---

*) Michaelis: Ex ignoratione textus Hebraei Sponso haec verba Patres et veteres plerique multique recentiores ex Pontificiis tribuerunt, sed male. Quater enim hic et bis seq. versu adhibitum suffixum, ut etiam verbum masculinum, apertissime indicat non sponsam, sed sponsum compellari.

**) Michaelis: ut nunquam mei obliviscaris et potentiam tuam

In Spchw. 6, 21 heißt es von den Geboten Gottes: „binde sie auf dein Herz beständig," Michaelis: ita ut illa a corde tuo avelli non patiaris, in Spchw. 7, 3: „binde sie auf deine Finger, schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens": das Herz auch in diesen Salomonischen Stellen als Sitz der Neigung, die Finger in der letzteren, entsprechend dem Arme in unf. St., als Werkzeug des Thuns. — Wir haben bei unseren Worten ein also hinzuzudenken. Die in ihnen ausgesprochene Bitte gründet sich auf das alte Anrecht an die Liebe des himmlischen Salomo, wie es in V. 5 dargelegt worden. — „Denn stark wie der Tod ist Liebe." Die alten Liebesbande, auf welche die Bitte gegründet worden, begründen in Wahrheit dieselbe: denn die Liebe u. s. w. Oder: Sulamith zeigt zuerst, daß der himmlische Salomo sie geliebt hat, hierauf bittet sie um seine Liebe, dann gründet sie ihre Bitte auf das Wesen der Liebe, nach dem, der sie einmal geliebt, sie nimmer lassen kann. Gegen den Zusammenhang verstehen mehrere unter der Liebe die Liebe Sulamiths zu Salomo. Der allgemein ausgesprochene, das Wesen der Liebe überhaupt charakterisirende Satz, der allerdings auch auf das Verhältniß zu Gott und Christo seine Anwendung findet, steht zunächst nur in Beziehung auf die Liebe Salomos zu Sulamith, worin das Wesen der Liebe vollständig zur Erscheinung kommt. Wie unvollkommen das bei Sulamith der Fall war, hatte ja die leidige Erfahrung gezeigt. Die Worte zeigen uns allerdings auch, was unsere arme Liebe seyn soll. Diese bleibt aber stets weit hinter ihrer Idee zurück. Verleb.: „Denn Liebe, und zwar die Liebe insonderheit, womit du die Deinigen liebst. Diese uner-

---

mea causa impendas. Ut enim cor affectum et amorem, sic brachium domini potentiam ejusque auxilium divinum significat, Ainsworth: „daß er ihr hilft, sie trägt und unterstützt in allen ihren Schwachheiten durch seine Kraft."

meßliche Liebe ist eigentlich und vornehmlich gemeint, wenn das, was davon gesagt wird, seinen vollen Nachdruck bekommen soll, und kommt unserer Liebe in dem hohen Grade nicht zu, obschon sonst die eheliche Liebe freilich beiderseits fest seyn muß, und die Liebe der Braut in gewissem Maaße auch stark ist, und macht, daß sie allem abstirbt, auf daß sie ihm allein lebe, auch gemacht hat, daß die Gläubigen bis zum Tode getreu waren, Offenb. 2, 10." Die neutestamentliche Parallele ist demnach, was in Röm. 8 von der Liebe Christi gesagt wird, welche diejenigen, die sie einmal ergriffen, nimmer wieder läßt. Der Tod hier und das Todtenreich im Folgenden kommen nach ihrer unerbittlichen Gewalt in Betracht, der nichts sich entziehen kann, vgl. Ps. 89, 49: „wer ist ein Mann, der lebe und den Tod nicht sehe, der seine Seele rette aus der Hölle Hand." Die wahre Liebe, die in Christo persönlich erschienen ist, gleicht ihnen insofern, als sie ihren Gegenstand mit unbezwinglicher Gewalt festhält, als sie mit nachhaltiger Kraft nicht bloß dasjenige überwältigt, was von außen dem geliebten Gegenstande Gefahr droht, sondern auch, wie das Beispiel Sulamiths das zeigt, das eigne Widerstreben. —„Hart wie die Hölle Eifer." Der Eifer ist an sich nur die Energie. Als Energie der Liebe wird er hier nur durch den Zusammenhang bestimmt, wie in 5 Mos. 4, 24. Nah. 1, 2 als die Energie des Zornes. Auch das קנאה führt darauf, daß hier zunächst von der Liebe Salomos die Rede ist. Bei dem niederen Liebesverhältnisse steht es nur von dem Manne, nicht von dem Weibe, vgl. Spchw. 6, 34. 27, 4. — „Seine Gluthen Feuerflammen." Worauf sich die Vergleichung der Liebe mit dem Feuer bezieht, darauf weist die vorhergehende Bezeichnung derselben als Eifer hin. Das Feuer ist Abbild der Energie. — „Die Lohe des Herrn." Das Schalhebetjah ist eine Art von Nomen proprium der wahren Liebe. Über den Gottesnamen יה vgl. zu Ps. 68, 5. Man darf nicht annehmen, daß Flamme

Gottes hier in dem Sinne von große Flamme stehe — denn für einen solchen leichtsinnigen Gebrauch des Namens Gottes und speciell des höchsten Namens läßt sich aus der heiligen Schrift kein gesichertes Beispiel beibringen, vgl. zu Ps. 36, 7 — sondern die (nicht: eine) Flamme des Herrn ist die Flamme, die von dem Herrn ausgeht, der aller wahren Liebe Quell ist. Die Flamme des Herrn steht entgegen dem gewöhnlichen irdischen Feuer, welches ihr Abbild, wie in Hi. 1, 16 das Feuer Gottes, der Blitz, dem gewöhnlichen Feuer.

V. 7. „Viele Wasser mögen die Liebe nicht auslöschen und Ströme können sie nicht überfluthen.“ In Bezug auf das Wasser und die Ströme wurde zu Offenb. 12, 15: „Und die Schlange schoß nach dem Weibe aus ihrem Munde Wasser wie ein Strom, daß er sie ersäufe“ bemerkt: „Unter dem Bilde der Überschwemmung stellt sich schon im A. T. nicht selten die feindliche Überfluthung dar, z. B. Ps. 124, 4. 5: dann hätte das Wasser uns überfluthet, ein Bach wäre gegangen über unsere Seele, dann wären gegangen über unsere Seele die stolzen Wasser, Jerem. 47, 2, wo es in Bezug auf die Chaldäische Invasion heißt: Siehe Wasser kommen aus dem Norden und werden zum überströmenden Fluß, Ps. 18, 17. Jes. 8, 8. Jerem. 46, 7. 8.“ Der himmlische Salomo läßt über das abtrünnige Weib seiner Jugend schwere Leiden und Trübsale ergehen, vgl. C. 5, 7, sie wird zur verdienten Strafe für ihre Untreue von dem Strome des Hasses der Völker überfluthet, aber das Feuer seiner Liebe wird durch diesen Strom nicht ausgelöscht. — „Wenn einer gäbe den ganzen Reichthum seines Hauses um die Liebe, nur verachten würde man ihn.“ Um die Liebe, um die, welche eines Anderen ist, auf sich herüber zu lenken. Döpke: „Wollte auch ein Mann alle seine Habe geben um solche Liebe zu untergraben, verächtlich würde er zurückgewiesen.“ Gilt das in gewöhnlichen Verhältnissen, so findet es auch hier seine Anwendung. Wären die Töchter Je-

ruſalems ſo thöricht der Tochter Zion ihren alten Platz in dem Herzen des himmliſchen Salomo rauben zu wollen, ſo würden alle ihre Anſtrengungen vergeblich ſeyn. Eine auffallende Übereinſtimmung im Ausdrucke bietet Sprchw. 6, 30. 31 dar. Das Salomo überhaupt beſonders beliebte בוז in der 3 plur. ohne beſtimmtes Subject und mit nachfolgendem ל, und das כל הון ביתו יתן findet ſich dort wieder.

V. 8. Man könnte geneigt ſeyn mit Ewald anzunehmen, daß in V. 8 und 9 ein fingirter Fall vorliege, und daß die Tochter Zion erſt in V. 10 auf ihre eignen Verhältniſſe komme. Indeſſen das zunächſt liegende iſt dieß nicht, und es muß zuerſt unterſucht werden, ob denn V. 8 und 9 nicht direct auf die Tochter Zion bezogen werden können. Wenn man nun dieß unternimmt, ſo läge es nicht gar zu fern, unter den Brüdern der Tochter Zion hier wie in C. 1, 6 die anderen Völker zu verſtehen. Sie wären dann aber nicht wie dort dem Reiche Gottes entfremdet, ſondern vielmehr zu dem himmliſchen Salomo bekehrt und eifrig bedacht für ſein Reich zu werben. Der Sache nach würden die Brüder der Tochter Zion hier identiſch ſeyn mit den Töchtern Jeruſalems, die wir in C. 5, 8 ff. als für das Heil der Tochter Zion beſorgt erblicken und ihre erneuerte Verbindung mit dem himmliſchen Salomo befördernd. Noch beſſer aber wird man annehmen, daß in V. 8 und 9 der himmliſche Salomo redet. Als der Bruder der Tochter Zion war dieſer noch in C. 8, 1 bezeichnet worden, vgl. V. 5. Der Inhalt von V. 9 will nur auf ihn recht paſſen. Der Lohn der Treue und die Strafe der Untreue ſcheinen nur von ihm ausgehen zu können. Auch V. 10 ſchließt ſich dann beſſer an. Das Suffix. in בעיניו, in ſeinen Augen, geht dann auf denſelben, der ſich im Vorigen drohend und verheißend ausgeſprochen. Was entgegenſteht iſt nur der Plural: wir haben eine kleine Schweſter u. ſ. w., das auf eine Mehrheit der Brüder zu führen ſcheint; aber dieſes kann entweder

aus der Hoheit des Redenden erklärt werden, des „Auserwählten vor Zehntausenden," mit Vergleichung des נעשה in C. 1, 11, was auch vielleicht der Pluralis majest., vgl. über solchen Plur. Beiträge 2 S. 257 ff., oder es ist 1 Mos. 24, 60 zu vergleichen, wo Laban von Rebekka sagt: unsere Schwester, mit Beziehung auf die übrigen, welche zu ihr in einem verwandtschaftlichen, wenn auch nicht in einem brüderlichen Verhältnisse standen. So hier die Töchter Jerusalems. — Die Worte, welche hier aus dem Munde des himmlischen Bruders der Tochter Zion angeführt werden, gehören nicht der Zeit der bereits vollendeten Wiedervereinigung an, die Tochter Zion tritt in eine frühere Zeit, die des ersten Anfanges ihrer Bekehrung zu dem himmlischen Salomo zurück. Dieß zeigt V. 10, wo von den beiden in der Rede des Bruders als der Zukunft angehörig bezeichneten Eventualitäten die eine als bereits eingetroffen erscheint, die Brüste, die in V. 8 als noch nicht vorhanden bezeichnet werden, bereits zu voller Entwickelung gelangt sind. — „Wir haben eine kleine Schwester." Das klein bezieht sich auf die Größe oder das Alter in Christo, oder auf die noch nicht vorhandene Reife für die Vereinigung mit dem himmlischen Salomo, vgl. in Bezug auf den Unterschied der Großen und der Kleinen in dem Reiche Gottes und Christi zu C. 4, 3. — „Und hat noch keine Brüste." Daß sie noch keine Brüste hat, zeigt, daß bei ihr noch keine nährenden geistlichen Kräfte vorhanden sind, vgl. zu 4, 5. 7, 4. „Was sollen wir unserer Schwester thun zur Zeit, da geworben wird um sie." Das: „wenn sie angesprochen wird," erläutert sich aus 1 Sam. 25, 39: „und David sprach Abigail an, daß er sie sich nehme zum Weibe." Der Ansprechende kann hier nur der himmlische Salomo seyn (Michaelis: ad nuptias agni ducenda, Apoc. 19, 7. 8. 9.) Denn von dessen Verhältniß zu der Tochter Zion ist im ganzen Zusammenhange die Rede. Zu

vergleichen ist, was in Ez. 16, 8 über die Verehelichung Jehovas mit Israel gesagt wird.

V. 9. „Wenn sie eine Mauer ist." Die Mauer bezeichnet die unbezwingliche Festigkeit, vgl. Jerem. 1, 18. 15, 20, und Standhaftigkeit der Tochter Zion*) in dem neuen Verhältnisse, das Gegentheil von dem Betragen, das uns in C. 5, 3 entgegentritt, wodurch die frühere Tochter Zion des Heiles verlustig geworden.—„So wollen wir bauen über sie eine Behausung von Silber." Für טירה ist nur die Bedeutung Behausung gesichert, 1 Chron. 6, 39. Ps. 69, 26, nicht die Bedeut. Schloß. Über sie, nicht über die Mauer, dagegen das folgende עליה, sondern über die Schwester. Der Sache nach ist über sie s. v. a. für sie. Die silberne Behausung, die ihr gebaut werden, bezeichnet die ehrenvolle Existenz, die ihr bereitet werden soll. — „Wenn sie eine Thür ist," den Versuchungen offen, die sie von der Treue gegen den himmlischen Salomo abführen.—„So wollen wir sie umsperren mit cederner Tafel." Sie, nicht die Thür, sondern die Schwester. Das צור mit dem Accus. und על eine Sache gegen die andere hindrängen, andrängen, andringen lassen, vgl. Gesenius. Das לוח, Tafel, von den Thürbrettern nur hier. Das Cedernholz als das edelste wird mit einer gewissen Ironie genannt. Dem Gefangenen hilft es wenig, ob sein Gewahrsam eine Thür aus edlem Holze hat. Über die Einschließung als Bild schwerer Leiden, vgl. zu 2, 9. 10.

V. 10. „Ich bin eine Mauer und meine Brüste wie Thürme." Die Tochter Zion spricht hier triumphirend aus, daß die bessere der beiden in V. 9 aufgestellten Eventualitäten bei ihr eingetreten sey, und daß sie somit des guten Looses theilhaftig geworden, welches in diesem Falle für sie von dem himmli-

*) Jarchi: si fidem suam retinuerit.

ſchen Salomo in Ausſicht geſtellt war. Die Brüſte bezeichnen zunächſt die nährende Kraft der Kirche. Mit der Nährhaftigkeit aber geht die Wehrhaftigkeit Hand in Hand, und auf dieſe weiſt hier die Vergleichung der Brüſte mit Thürmen hin, vgl. 4, 4. 7, 5. — „Da bin ich worden in ſeinen Augen wie eine die Frieden findet.“ Da, auf Grund dieſer meiner bewährten Treue*). Das: wie Eine, weiſt darauf hin, daß ſie nicht die Einzige iſt, welche Frieden gefunden hat. Die Tochter Zion, indem ſie ſagt, daß ſie Frieden gefunden in den Augen des himmliſchen Salomo, umſchreibt und erklärt den Namen Sulamith, der ihr in C. 7, 1 beigelegt worden. Delitzſch: „מצא שלום, Frieden finden, iſt nur eine feine Nüancirung von מצא חן, Gnade finden, mit Anſpielung auf den Namen Salomo. Durch ihre jungfräuliche Zucht hat ſie שלום bei שלמה gefunden.“ Salomo, der nicht umſonſt gleich im folg. V. genannt wird, iſt der Friedensquell. Er hat ihn nicht bloß für ſich, ſondern wie der Silo in 1 Moſ. 49, auch um ihn Andern zu geben, vgl. zu 7, 1.

V. 11. „Einen Weinberg hat Salomo in Baal Hamon.“ Salomo iſt im ganzen Hohenliede immer der himmliſche Salomo, vgl. zu 1, 1. 3, 7. 9. 11. „Die Weinberge — wurde zu C. 1, 6 bemerkt — als das köſtlichſte Beſitzthum repräſentiren das Beſitzthum überhaupt.“ Das Beſitzthum des Herrn und ſeines Geſalbten iſt das Reich Gottes und Chriſti, iſt die Kirche auf Erden. Dieß Reich umfaßt nach dem Vorigen außer der Tochter Zion die Töchter Jeruſalems, die ſechzig Königinnen und die

*) Mercerus: i. e. tum ab eo gratiam inii, quasi antehac, cum sub conditione proponeret, si murus est, de constantia mea dubitare videretur, nunc vero cum me pronuntiassem (unrichtig: nicht auf das Sagen kommt es an, ſondern auf die thatſächliche Bewährung) stabilem esse muri more, ei conciliata sum, quia prius poterat de meo in se animo incertus esse. Michaelis: tunc, quando vere talis facta sum v. fui, per meam illam muri cum turribus similitudinem.

achtzig Kebsweiber in C. 6, 8. Der Weinberg im geistlichen Sinne kam auch schon in C. 2, 15. 7, 13 vor. Unſ. St. bildet die Grundlage zunächſt für die Parabel vom Weinberge in Jeſ. 5. Dann aber auch für die Parabel in Matth. 21, 33 ff. Denn daß dieſe nicht bloß auf Jeſ. 5 ruht, daß ſie zugleich auf die Grundſtelle zurückgeht, erhellt aus dem: ἐξέδοτο αὐτὸν γεωργοῖς, er that ihn den Landleuten aus, für das ſich bei Jeſaias kein directer Anknüpfungspunkt findet. Es ſpielt gradezu an auf das נתן את הכרם לנטרים hier. Dieſe Anſpielung hat die geiſtliche Deutung unſerer Stelle und ſomit des ganzen Hohenliedes durch den Herrn zur Grundlage. Analog iſt die Darſtellung der Kirche unter dem Bilde des Gartens in C. 4, 12. Der Weinberg des himmliſchen Salomo iſt in Baal Hamon. Ein wirkliches Nomen proprium kann das Baalhamon ſchon von vorn herein nicht ſeyn, und damit ſteht in Einklang, daß von einem ſolchen auch nicht die geringſte Spur ſich vorfindet. Der ſymboliſche Name, das ideale Nomen proprium, iſt den mit Baal zuſammengeſetzten wirklichen Eigennamen, wie Baal Gad, nachgebildet. Über die Bedeutung kann kein Zweifel ſeyn. Baal Hamon heißt der Inhaber oder der Ort des Lärmens und Getümmels, der großen lärmenden Menge, vgl. 1 Sam. 4, 14. 14, 19. Jeſ. 13, 4. 17, 12: „ſiehe der Lärmen vieler Völker, wie das Lärmen der Meere lärmen ſie.“ Das iſt eine höchſt paſſende Bezeichnung der Welt, in deren Mitte die Kirche gegründet iſt, vgl. Matth. 13, 38: „der Acker iſt die Welt.“ Das המון ſteht von der dröhnenden Menge der Völker ſchon in 1 Moſ. 17, 4, auf welche Stelle die unſrige vielleicht in näherer Beziehung ſteht: ſchon dort wird darauf hingewieſen, daß das Reich Gottes in eine nähere Beziehung zu der Völkermaſſe treten wird**). — „Er gab den Weinberg den Hütern.“ Unrich-

**) Eine nähere Beziehung unſ. St. zu Gen. 17 nahm ſchon Coccejus

tig Calov, Marck, Michaelis: „den Hütern, d. h. den Propheten, Aposteln und andern Lehrern des Wortes.“ Daß die Hüter die Völker sind, zeigt, daß sie Jeder tausend Sekel abliefern sollen, soviel wie die Tochter Zion. Auch in Matth. 21, 33 sind die den Hütern entsprechenden Landleute nicht die Lehrer, sondern das Volk. — „Daß ein jeglicher für seine Frucht brächte (wörtl. ein Jeder sollte bringen) tausend Silberlinge*). Als die Frucht des Weinberges wird in Jes. 5, 7 Recht und Gerechtigkeit bezeichnet. Doch ist diese Bezeichnung nur eine individualisirende. Den ganzen Umfang der Leistung bezeichnen die zehn Gebote. Der heil. Paulus faßt ihn in 1 Cor. 13, 13 in den drei Worten zusammen: Glaube, Hoffnung, Liebe. Statt der Früchte selbst steht hier ihr Äquivalent in Geld, weil bei dem natürlichen Weinberge der Ertrag gewöhnlich in dieser Form abgeführt wurde, und weil auf diese Weise die Correspondenz der Treue der Arbeiter mit ihrem Lohne am besten bezeichnet werden konnte, vgl. V. 12.

V. 12. „Mein Weinberg ist vor mir.“ Dieß ist ein Theil des Weinberges, von dem in V. 11 geredet worden. Dort soll jeder der Wächter tausend Sekel bringen. Dieselbe Summe entrichtet hier Sulamith. Das שלי steht nicht überflüssig. Mein Weinberg der mir, ist s. v. a. mein Weinberg, im Gegensatze gegen die Weinberge der sechzig Königinnen und achtzig Kebsweiber. Mit gleichem Nachdruck steht das שלי in C. 1, 6. Das לפני, vor, steht von der Aufsicht in 4 Mos. 8, 22. 2 Kön. 4, 38, wo die Söhne der Propheten vor Elisa sitzen, Sach. 3, 8, wo die Gefährten Josuas, die vor ihm sitzen, die

---

an: in loco multitudinis gentium, quae Abrahamo data fuit haereditas, h. e. in mundo, in quo ecclesiam colligit et conservat dominus.

*) Mercerus: ea lege ut quisque pro fructu ejus afferat et quotannis pensitet.

Prieſter niederen Ranges ſind, die unter ſeiner Aufſicht und Leitung ſtehen, 1 Sam. 3, 1. Ez. 8, 1. Nach dem Vorherg. iſt das: mein Weinberg iſt vor mir, ſ. v. a.: meinen Weinberg habe ich zu hüten. — „Die Tauſend dir Salomo", ſ. v. a. ich entrichte dir Salomo treulich die tauſend, die ich dir als den Ertrag des mir anvertrauten Weinberges ſchuldig bin. Verleb.: „Ich will dafür künftig alles Fleißes Sorge tragen durch deine Gnade*)." Es iſt nicht ein eitler Selbſtruhm, ſondern ein ernſtliches Verſprechen und ein heiliges Gelübde. — „Und zweihundert denen, welche ſeine Frucht hüten," ſ. v. a. und dafür erhalte ich von dir zweihundert als den Lohn, den du den treuen Hütern deines Weinberges gewährſt**). Ein Fünftheil des Ertrages mochte der gewöhnliche Lohn ſeyn, der von dem Beſitzer den Verwaltern gegeben wurde. Anders erklärt die Verleb. V. das Verhältniß der zweihundert zu den tauſend: „Zweihundert machet aus einen doppelten Zehnten, und zeigt an, daß Chriſtus ſeine Diener überflüſſiger belohne, als vormals geſchah unter dem Geſetze Moſis, da ſie nur den Zehnten bekamen." Das Suffixum in פרין geht nicht ſpeciell auf den Weinberg Sulamiths, ſondern auf den Weinberg überhaupt. Denn die zweihundert correſpondiren den tauſend. Tauſend aber ſollte nach V. 11 Jeder bringen, dem ein Theil des Weinberges anvertraut worden. Unter dieſen nahm Sulamith nur eine Stelle ein. So kann ſie auch nur eine Stelle einnehmen unter den Hütern des Weinberges, die ſeine zweihundert Silberlinge empfangen. Alſo ſ. v. a.: und zweihundert denen, die ſeine Frucht hüten, und alſo auch

*) Michaelis: verba sponsae, quae non amplius ut supra 1, 6 officii se immemorem esse ita declaret, nec talem in posterum unquam se futuram promittat.

**) Michaelis: ex tua dantis Domini gratia erunt vel cedent in praemium laboris.

mir. Besteht man darauf, daß das Suff. nur speciell auf den Weinberg Sulamiths bezogen werden kann, so wird in dem: den Hütern, die ideale Einheit der Tochter Zion in die reale Vielheit aufgelöst. In Bezug auf den Lohn der treuen Arbeit im Reiche des Herrn vgl. Joh. 4, 36—38. 12, 26. Der h. Paulus sagt in 1 Cor. 3, 8: „Ein Jeder wird seinen eignen Lohn empfangen nach seiner eignen Arbeit", und in 1 Cor. 15, 58: „nehmet immer zu in dem Werke des Herrn, sintemal ihr wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn." Von dem Lohne der Arbeiter im Weinberge redet auch der Herr in Matth. 20, 1—16. Wie es denjenigen ergeht, die den Ertrag des Weinberges seinem Herrn vorenthalten, läßt er die Pharisäer sagen in Matth. 21, 41: „Er wird die Bösewichter übel umbringen und den Weinberg andern Arbeitern austhun, die ihm die Frucht zu rechter Zeit geben," und sagt er selbst in V. 43: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt."

V. 13. „Die du wohnest in den Gärten." Der Garten als Bild der Kirche C. 4, 12 — 16. 6, 2. Der Plural weist auf eine Mehrheit der Kirchen hin, im Einklang mit V. 11, wo auch der Weinberg des Herrn als ein vielgetheilter erscheint. Die Tochter Zion wohnt*) nur in einem der Gärten, aber dieser eine bildet nur einen Theil eines ganzen Complexus, mögen nun die übrigen schon in der Wirklichkeit oder erst in der Idee und Vorherbestimmung vorhanden seyn. — „Gefährten horchen auf deine Stimme." Die Gefährten oder Genossen können entweder die Gefährten des himmlischen Salomo seyn, als solche sind in C. 1, 7 die Könige der Erde vorgekommen, oder die Genossen der Tochter Zion. Für den Sinn kommt beides auf dasselbe

*) Michaelis: jugiter eos custodiens et colens, sicut vineam suam illa secundum praecedentem versum 12 semper ante oculos habebat.

hinaus. Gemeint ist jedenfalls die Heidenwelt, aus der dereinst die Töchter Jerusalems hervorblühen sollten, und deren Aufmerksamkeit auf das, was unter dem Volke Gottes vorging, im Keime zu allen Zeiten vorhanden war, vgl. die Nachweisungen in meiner Schrift über Bileam S. 12 ff. In Salomos Zeit gibt davon die Erzählung von der Königin von Saba Zeugniß, welche aufmerksam lauschte auf das, was die Tochter Zion durch das Organ Salomos sprach, und ausrief: „Selig sind deine Leute und deine Knechte, die allezeit vor dir stehen und deine Weisheit hören," 1 Kön. 10, 8, und: „du hast mehr Weisheit und Gutes, denn das Gerücht ist, das ich gehört habe." — „Laß mich hören," deine Stimme, nämlich noch einmal zum Abschied. Vgl. 2, 14: „laß mich hören deine Stimme, denn deine Stimme ist süß."

V. 14. Dieser Scheidegruß der Tochter Zion erläutert sich aus dem, was schon zu C. 2, 17 bemerkt wurde: „Daß wir hier eine abschließende Formel vor uns haben, zeigt die Vergleichung von 4, 6. 8, 14. — Die Braut nimmt hier Abschied auf Wiedersehen. Die Erscheinung des Bräutigams hier gehört nicht der äußeren Wirklichkeit an; hier wird im Geiste vorgebildet, was dereinst in die Wirklichkeit eintreten sollte." Die Aufforderung fliehe ist nicht im Sinne des Wunsches, sondern des Zugeständnisses zu fassen.

Abhandlungen.

I. Die Einheit des Hohenliedes.

In Bezug auf die Composition des Hohenliedes findet eine Verschiedenheit der Ansichten statt. Die Einen betrachten dasselbe als ein Aggregat einzelner Lieder, die nach der Meinung Mehrerer von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten seyn sollen. Den Andern dagegen ist das Hohelied „ein nicht für die Bühne bestimmtes Drama." Sie bemühen sich darin von Anfang bis zu Ende regelmäßigen Fortschritt des Gedankens und der Handlung nachzuweisen.

Die Wahrheit liegt in der Mitte zwischen beiden Ansichten. Wir haben in dem Hohenliede nicht eine Sammlung von Liedern verschiedener Verfasser, auch nicht eine Sammlung unzusammenhängender Lieder desselben Verfassers, aber eben so wenig auch ein durchweg regelmäßig fortschreitendes Ganzes. Das Buch zerfällt in zwei Theile, die Vereinigung und die Wiedervereinigung, und in jedem dieser beiden Theile finden wir nicht einen „dramatischen Fortschritt" vor, sondern eine Reihe von Versgruppen, in denen das Liebesverhältniß nach verschiednen Seiten dargestellt wird, eine Weise, für welche die h. Schrift mannigfache Analogien darbietet, vgl. meinen Comm. über die Offenb. II, 2 S.

87. Es gilt hier z. B. ganz, was de Wette von dem Buche Daniel sagt: „Das Buch hat einen Plan und bildet ein Ganzes, aber es hat die Anlage, daß ein und dasselbe auf verschiedne Weise wiederkehrt und dem Auge des Lesers sich immer bestimmter und deutlicher darstellt.“

Legen wir zuerst die Gründe dar gegen die Ansicht, daß das Hohelied ein Aggregat ursprünglich unverbundener Lieder sey.

Gleich die Überschrift: das Lied der Lieder, bezeichnet das Hohelied als ein innerlich verbundenes Ganzes. Dieß ist selbst noch der Fall nach der Erklärung, welche eigens dazu erfunden ist, das Zeugniß für die Einheit, welches die Überschrift darbietet, zu beseitigen: das aus vielen Liedern bestehende Lied. Denn ein Aggregat ohne alle innere Einheit könnte doch nimmer ein Lied genannt werden. Um so mehr aber ist es der Fall nach der allein begründeten Erklärung: das herrlichste Lied, die den Sprachgebrauch Salomos selbst für sich hat, der in 1 Kön. 8, 27 durch die Himmel der Himmel die höchsten Himmel bezeichnet, vgl. ערי עריים, der herrlichste Schmuck, Ezech. 16, 7. 4 Mos. 3, 32. Diese Erkl. ist jetzt allgemein als die richtige anerkannt. Gesenius: „unstreitig s. v. a. das schönste der Lieder.“ Ewald: „Lied, das sich unter den Liedern auszeichnet, gegen welches alle anderen verschwinden.“ Magnus S. 13 bemerkt, die Erklärung: das schönste Lied sey die allein richtige, von allen neueren Interpreten einstimmig angenommene, und gesteht auch zu, der Verfasser deute dadurch an, daß er das Nachfolgende für ein Ganzes halte. Der Singul. שיר könne ohne Zwang nur auf ein einziges, also ganzes Lied hindeuten.

Wie die Überschrift, so zeigt auch der Schluß in C. 8, 13. 14, daß wir ein Buch vor uns haben.

Auf dasselbe Resultat führt uns auch die formelle Anordnung, nach der sich das Hohelied nicht als ein loses Nebeneinander vereinzelter Lieder darstellt, sondern als ein gegliedertes

Ganzes. Die Zehnzahl der Abtheilungen des Buches wird getheilt durch die doppelte Fünf, die eine die Vereinigung, die andere die Wiedervereinigung. Das erste Stück umfaßt C. 1, 2 — 2, 7, getheilt in drei Absätze, vgl. die Einl. zu C. 2, 1—7. Das zweite Stück bildet die Decade in C. 2, 8 — 17. Das dritte Stück ist C. 3, 1 — 11, eine Decade mit einem Schlußverse, getheilt durch die doppelte Fünf, vgl. die Einl. zu C. 3, 1—5 und 6—11. Das vierte Stück die Siebenzahl in C. 4, 1—7. Das fünfte Stück die Decade in C. 4, 8—5, 1. Das erste Stück des zweiten Theiles C. 5, 2 — 6, 3. Das zweite St. die Decade C. 6, 4—7, 1, getheilt durch die Sieben und Drei. Das dritte die Decade C. 7, 2 — 11, getheilt durch die doppelte Fünf. Das vierte die Siebenzahl in C. 7, 12—8, 4, getheilt durch die Drei und Vier. Das fünfte die Decade in C. 8, 5—14, getheilt durch die Drei und Sieben.

Auf die Einheit des Buches führt auch die Thatsache, daß in dem zweiten Theile desselben sich eine Reihe von absichtlichen Herübernahmen aus dem ersten vorfindet, um darauf hinzuweisen, daß das durch die Entzweiung gestörte alte Verhältniß nunmehr völlig wiederhergestellt sey. Dieß Verfahren erreicht seinen Gipfelpunkt in 6, 5—7 vgl. mit C. 4, 1—3, vgl. noch C. 5, 9 und 6, 1 mit C. 1, 8; C. 6, 11 mit C. 2, 12. 13; C. 7, 4 mit C. 4, 5. 7, 5 mit 4, 4. 7, 6 mit C. 4, 3; 7, 12. 13 mit C. 2, 12. 13; 8, 2 mit 3, 4; 8, 3. 4 mit 2, 6. 7. 8, 5 mit 3, 6.

Die mehrfach wiederkehrenden abschließenden Formeln sind eben so viele Hinweisungen auf die Einheit des Buches. So die dreifache Beschwörung der Töchter Jerusalems die Liebe nicht zu wecken, C. 2, 7. 3, 5. 8, 4. Eine ähnliche Formel in C. 2, 17. 8, 14 vgl. 4, 6; dann in 2, 16 und 6, 3.

Als der Mittelpunkt des Ganzen wird gleich in der Überschrift Salomo genannt. Salomo tritt uns als solcher ebenso

auch zu Ende entgegen, C. 8, 11. Mitteninne wird er genannt in C. 3, 7. 9. 11, vgl. 1, 4. 12. 7, 6, wo er unter dem Namen des Königes erscheint. Durch das Ganze hindurch ist der Liebende nur Einer, eben der himmlische Salomo.

Ebenso ist auch die Geliebte durch das ganze Buch dieselbe, die Tochter Zion, das Israelitische Volk. Sie klagt sich im Eingange in C. 1, 6 an, daß sie ihren Weinberg nicht gehütet habe, sie verspricht gegen den Schluß in C. 8, 12, daß sie ihren Weinberg treulich hüten will, was beides nur Sinn hat, wenn unter der Geliebten Israel verstanden wird.

Durch das Ganze hindurch geht die Erwähnung der Töchter Jerusalems, vgl. zu 1, 5, der in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker.

Ebenso die Darstellung der Kirche unter dem Bilde der Mutter des himmlischen Salomo und der Braut, C. 3, 4. 11. 6, 9. 8, 2. 5.

Durch das Ganze erscheint die Kirche als ein Garten voll lieblicher Bäume und Blumen, vgl. zu C. 5, 12—16. 6, 2. 8, 13. 2, 12. 13. 6, 11; die Lilien als Symbol der Lieblichkeit, insbesondere der Völker, die in das Reich des himmlischen Salomo aufgenommen sind, 2, 16. 4, 5. 6, 2. 2, 1. 2. 5, 13. 7, 3; die Brüste als Bild der nährenden Kraft der Kirche, vgl. zu 4, 5; die Wüste als Bezeichnung der Heilslosigkeit, vgl. 3, 6. 8, 5; das Bild der Taube in gleicher Anwendung, vgl. 1, 15. 2, 14. 4, 1. 5, 2. 12. 6, 9.

Der Myrrhen wird in dem kleinen Umfange des Hohenliedes ebenso oft gedacht, wie im ganzen übrigen A. T. Apfelbaum und Apfel kommen in C. 2, 3. 5. 7, 9 und 8, 5 vor, im ganzen übrigen A. T. nur zweimal. Der Libanon mit seinen Cedern steht immer vor der Seele des S., vgl. 3, 9. 4, 8. 11. 15. 7, 5. 1, 17. 8, 9. Durch das Ganze zieht sich das Streben den Reichthum Canaans an edlen Producten möglichst voll-

ſtändig in das allegoriſche Gemälde aufzunehmen, ebenſo die Vorliebe für locale Vergleichungen, vgl. zu C. 6, 11.

Auf die Einheit führt die Vergleichung der Abſchnitte C. 3, 1—5 und C. 5, 2—8 in ihrer Übereinſtimmung und in ihrer Verſchiedenheit.

Das Ganze hat daſſelbe Sprachcolorit, namentlich die Vorliebe für das Fremdländiſche, ſpeciell das Aramäiſche. Durch das Ganze geht der regelmäßige Gebrauch des ש für אשר, was in dieſer Häufung außerdem im ganzen A. T. nur noch in den Klageliedern des Jeremias vorkommt; das רעיה, Freundin, von der Geliebten, was ſonſt nirgends ſich findet; das דוד, eigentlich Liebe, von dem Geliebten, vgl. 5, 2. 4. 6 und viele a. St. und die ähnliche Bezeichnung der Geliebten durch die Liebe in 2, 7. 3, 5. 10. 7, 7, was außerdem nur Jeſ. 5, 1 vorkommt, wahrſcheinlich aus dem Hohenliede entlehnt, auf welches die ganze Stelle anſpielt, auch das Bild vom Weinberge.

Man wird ſich nach allem dieſem über die Kurzſichtigkeit und Befangenheit derjenigen Ausleger verwundern müſſen, welche die Einheit des Hohenliedes verkennen konnten. Die Widerlegung derjenigen aber, welche den „dramatiſchen Fortſchritt" behauptet haben, iſt in der Auslegung enthalten. Schon daß nicht zwei dieſer Ausleger auch nur in den weſentlichſten Punkten zuſammenſtimmen, reicht hin zur Begründung des Verdachtes, daß der „dramatiſche Fortſchritt" nicht dem Buche angehört, ſondern der dichtenden Phantaſie ſeiner Ausleger, deren rege Geſchäftigkeit jeder Blick auf ihre Arbeiten erkennen läßt. Nach dem neueſten Vertreter dieſer Auffaſſung, Delitzſch, ſoll der Zielpunkt des ganzen erſten Theiles bis zu C. 5, 1 die eheliche Vereinigung ſeyn, und dieſem Ziele ſoll ſich der S. durch eine Reihe vorbereitender Stufen nähern. In Wahrheit aber laufen in die eheliche Vereinigung alle Stücke des erſten Theiles aus, zu Ende eines jeden, ſchon von dem erſten an, ſehen wir die Liebe der beiden Lieben-

den am Ziele der Befriedigung, auf dem Gipfel der Vollendung angelangt, vgl. zu 2, 6. 3, 5. Läßt man dieſer offen vorliegenden Thatſache ihr Recht widerfahren, ſo iſt es um den ganzen „dramatiſchen Fortſchritt" gethan, und das „nicht für die Bühne beſtimmte Drama" zerrinnt in ein Luftgebilde.

II. Der Verfaſſer des Hohenliedes.

Für Salomo als Verfaſſer des Hohenliedes entſcheidet die Überſchrift, worin er als ſolcher ausdrücklich genannt wird. Der Grund, auf den hin man die Überſchrift verdächtigt hat, es komme in ihr אֲשֶׁר vor, während im ganzen übrigen Buche immer שׁ, iſt ohne Bedeutung. Er ſchwindet durch die Bemerkung, daß das שׁ der Poeſie angehört, die Überſchrift aber wenigſtens formell in Proſa geſchrieben iſt. Poſitiv aber ſpricht für die Ächtheit der Überſchrift 1) der räthſelhafte geiſtreiche Charakter derſelben, das Ineinander der Bezeichnung des Gegenſtandes und des Verfaſſers, vgl. die Auslegung, das wohl für den heiligen Sänger paßt, nicht aber für einen ſpäteren Gloſſator. 2) Der Umſtand, daß zu Anfang des Liedes das Subject fehlt, ſobald die Überſchrift für unrichtig erklärt wird.

Das Zeugniß der Überſchrift in Bezug auf den Verfaſſer erhält dadurch Beſtätigung, daß die geſchichtlichen Beziehungen des Buches auf die Zeit Salomos hinführen. Am entſchiedenſten und beſtimmteſten thun dieß die Stellen C. 4, 8. 7, 5, vgl. die Auslegung. C. 6, 4 führt auf die Zeit vor der Trennung beider Reiche. Ebenſo C. 4, 1, wo Jeruſalem als die Hauptſtadt auch für Gilead erſcheint. Auf dieſelbe Zeit leitet uns die unterſchiedsloſe Gleichmäßigkeit, mit der die Vergleichungen aus allen Theilen der Davidiſch-Salomoniſchen Monarchie entnommen werden, die offenbar dem S. als ein Ganzes vor Augen liegt:

Jeruſalem C. 3, 11. 6, 4, der Tempel 4, 6, der Thurm Davids 4, 4, Engedi 1, 14, Saron 2, 1, die Einſenkung des Jordan ebendaſ., Thirzah 6, 4, Gilead 4, 1, Hesbon 7, 5, der Karmel 7, 6, der Libanon und Hermon 4, 8.

Auf die Salomoniſche Zeit führt auch die ganze Art und Weiſe des Hohenliedes. „Die ganze Empfindung darin — ſagt Kleuker, das Hohelied S. 18 — der ganze Ton, und die eigne theils prächtige, theils ſchöne und natürliche Manier zeugen von einem Verfaſſer aus den blühendſten Zeiten der Hebräiſchen Staatsverfaſſung.“ . Nach Döpke S. 28 offenbart ſich in dem Hohenliede „der lebendige Geiſt eines Dichters, der in freier blühender Zeit lebt, dem ungeſucht die ſprudelnde Fülle von lachenden Bildern entgegentritt.“

Der heitere Sonnenglanz der Salomoniſchen Zeit beſtrahlt auch die an ſich dunklen Parthien, während in den ſpäteren Zeiten auch in Liedern des freudigſten Aufſchwunges die Wolken ſichtbar ſind, durch welche ſich die Sonne hindurchringt, auch das freudeſtrahlende Geſicht die Spuren der kurz zuvor vergoſſenen Thränen zeigt.

Der ganze Gedanke des Hohenliedes konnte nur in einer Zeit entſtehen, wie die des Salomo. Auch zu heiligem Spiele (und ein ſolches liegt in dem Hohenliede vor) fehlt die Luſt in Zeiten, in denen das Elend mit ſchwerem Druck auf den Gemüthern laſtet. Da ſucht man den Troſt und die Stärkung in Gott ſo direct wie möglich. Die Stelle Jerem. 25, 10: „Und ich vernichte von ihnen die Stimme der Freude und die Stimme des Jubels, die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut“, vgl. 7, 34. 16, 9 gehört um ſo mehr hieher, da die Vorausſetzung unſeres Buches die iſt, daß auch auf dem niederen Gebiete in der Zeit ſeiner Entſtehung das Lied der Liebe unter Iſrael ein fröhliches Gedeihen hatte. Das Hohelied

iſt weſentlich Umdichtung, ein edles Reis des Geiſtes, welches in den wilden Stamm des weltlichen Liebesliedes gepfropft wird.

Beſtätigung erhält die Angabe des Hohenliedes ferner dadurch, daß wir im Hohenliede Salomos Geiſt und Eigenthümlichkeiten wiederfinden.

Das Hohelied athmet den hohen Geiſt, der in 1 Kön. 5, 9 ff. Salomo beigelegt wird.

Das Hohelied wird gleich in der Überſchrift als das Lied der Lieder bezeichnet. Nach der Angabe der Bücher der Könige war Salomo Verfaſſer zahlreicher Lieder, שִׁירִים. Dieſe Angabe reicht allein hin zum Beweiſe, daß Salomo nicht mit Einigen, die für alle Geiſter nur Ein Maaß haben, auf das Gebiet der Weisheitsſprüche eingeſchränkt werden darf, denen der Charakter des Liedes nicht zukommt, dem es weſentlich iſt geſungen zu werden, eine Annahme, die zudem ſchlecht paßt zu Allem, wodurch in den hiſtoriſchen Büchern der univerſelle Geiſt Salomos bezeugt wird.

Das Hohelied kann nur von einem ſolchen verfaßt ſeyn, der wie Salomo Erfahrungen auf dem Gebiete der irdiſchen Liebe gemacht hatte.

Die Geſchichte bezeugt Salomos Gartenluſt. Es heißt in Pred. 2, 4—6: „Ich pflanzte mir Weinberge. Ich machte mir Gärten und Luſtgärten (פַּרְדֵּסִים), und pflanzte in ihnen Bäume aller Frucht. Ich machte mir Waſſerteiche, daraus zu wäſſern den ſproſſenden Wald der Bäume.“ Hier haben wir die natürliche Grundlage für die allegoriſchen Naturſchilderungen des Hohenliedes. *) Die Weinberge finden wir wieder in C. 1,

*) Vielleicht iſt dieſe auch für das leibliche Auge noch vorhanden. Ritter ſagt in der Erdkunde Th. 16, 1 S. 280: „Der Segen, den im Oriente überall das Syſtem der Bewäſſerung des Landes verbreitet, hat ſich auch im paradieſiſchen Etham, dem heutigen nur engen aber lieblichen Thale des Wadi Urtas verherrlicht, das höchſt wahrſcheinlich den Garten Salomonis mit dem Waſſerreichthum bezeichnet, der im Hohenliede als Luſt-

6. 14. 2, 15. 7, 13. 8, 11, wo der Weinberg des himmlischen Salomo zu Baalhamon offenbar hinweist auf ein natürliches Vorbild, die Gärten in C. 4, 12—15. 5, 1. 13. 6, 2. 11, die Lustgärten in C. 4, 13, die Fruchtbäume in 4, 13. 16. 2, 13. 6, 11, die Wasserteiche in C. 7, 5, vgl. 4, 12. 15. 6, 11.

Salomos Naturſinn beſchränkte ſich aber nicht auf die Gartenluſt. Er redete nach 1 Kön. 5, 13 (ohne Zweifel, wie ſchon Joſephus arch. VIII, 2, 5 richtig erkannte, in den vorher erwähnten Gleichniſſen und Liedern — denn an eigentlich naturhiſtoriſche Schriften kann nach dem ganzen Zuſammenhange nicht gedacht werden, indem vorher und nachher nur von der Weisheit Salomos die Rede iſt) über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Yſop, welcher aus der Wand

---

garten mit den edelſten Früchten geſchildert und in der Legende als verſchloſſener Garten, den Salomo gepflanzt, bezeichnet wird. — Joſephus, bei der Schilderung von Salomo's Bauten, von ſeiner Pracht und Herrlichkeit, erzählt, wie der König, ein Liebhaber der Roſſe und Wagen (damals noch Seltenheiten im Jüdiſchen Palaſte), oft am frühen Morgen, mit Anbruch des Tages, auf hohem Wagen ſitzend, von geſchmückten Trabanten ſeiner Leibſchaar, mit goldgepudertem Haar, zu ſeinem lieblichen Garten Etham, von Jeruſalem zwei Schönus entfernt, gefahren ſey und ſich da erquickt habe, antiq. VIII, 7, 3. — Robinſon war erfreut hier einen murmelnden Bach in Paläſtina zu erblicken; Wilſon meinte, daß die Thäler oberhalb und unterhalb der Salomoniſchen Teiche durch die Bewäſſerung ihrer Gärten und Felder ſtets eine liebliche Zuflucht für den Städtebewohner Jeruſalems in die ſchönere und ſtillere Natureinſamkeit hätten darbieten müſſen. v. Schubert, der in demſelben Jahre im Januar ſchon einmal den Anbruch des Frühlings in Aegypten, im Februar denſelben zum zweiten Male in dem Kloſtergarten auf dem Sinai genoſſen hatte, traf ihn, am 28 März 1837 hier zum dritten Male in ſeiner ganzen Milde und Herrlichkeit, wo Kirſchen- und Aprikoſenbäume an dieſem Tage in voller Blüthe ſtanden und die Turteltaube ihre Locktöne hören ließ. Auch Wilſon war 1843 nur wenige Tage zuvor (am 18. März), durch die Schönheit des dort anbrechenden Frühlinges auf das lebhafteſte an die Schilderung im Hohenliede 2, 11--13 erinnert, und durch die Naturwahrheit des hohen Sängers auf ſeinem Heimathboden tief ergriffen."

wächſt, und redete über das Vieh und über die Vögel und über das Gerege und über die Fiſche.“ Dieſe Eigenthümlichkeit finden wir nicht weniger wie in den Sprüchwörtern auch in dem Hohenliede wieder. Der Cedern des Libanon wird in ihnen mehrfach gedacht, neben ihnen der Cypreſſen, 1, 17, und der Palmen 7, 7. Von ihrer Höhe ſteigt die bildliche Betrachtung der Pflanzenwelt herab zu den Lilien mit den Dornen, unter welchen ſie ſtehen, C. 2, 2, den Myrrhen, der Alhennapflanze (1, 14), den Dudaim (7, 14) und der ganzen Flora in C. 4, 13. 14. Unter den vierfüßigen Thieren werden die Roſſe genannt in C. 1, 9, die Schaafe und Zicklein in C. 1, 7. 8, vgl. 4, 1. 2, die Hirſche und Rehe in 2, 7. 9. 17. 3, 5. 8, 14, die Füchſe in 2, 15, die Löwen und Pardel in C. 4, 8. Unter den Vögeln außer den Tauben, die Turteltaube, 2, 12, der Rabe in C. 5, 11. In der ganzen heiligen Schrift findet ſich kein Buch, das auf ſo geringem Raume ſo zahlreiche Naturbeziehungen darböte. Das Wichtigſte aber iſt nicht dieß, ſondern daß alle dieſe Naturbeziehungen hier im Dienſte der Weisheit ſtehen, daß ſie eingereiht ſind in ein allegoriſches Gemälde der Schickſale und Führungen der Kirche Gottes. Die ganze Natur iſt hier gleichſam in den Geiſt gebracht. Wer das Hohelied in Fleiſch und Blut aufgenommen hat, der ſieht ſie mit anderen Augen an. Auch der menſchliche Leib erhält hier ſeine Verklärung.

Salomo „baute Häuſer“, Pred. 2, 4. Wie er ſeinen Kunſtſinn in großen Bauten bethätigte, wird ausführlich beſchrieben in 1 Kön. 6 und 7. Dieſer Kunſtſinn gibt ſich auch in dem Hohenliede in mannigfacher Weiſe zu erkennen. Dahin gehören die Teppiche Salomos in C. 1, 5, die Ketten und Schnüre in C. 1, 10. 11, die Häuſer, deren Balken Cedern, und deren Fußböden Cypreſſen in C. 1, 17, der Brautwagen von den Bäumen des Libanon mit Säulen von Silber, einer Lehne von Gold, einem Sitze von Purpur in C. 3, 10. 11, die goldnen Ringe

gefüllt mit Türkisen, und das glänzende Elfenbein bedeckt mit Sapphiren in C. 5, 14, die Säulen von Marmor gegründet auf goldnen Füßen V. 15, die Schmucksachen, das Werk der Hände des Meisters in C. 7, 2, der Thurm von Elfenbein in C. 7, 5, die Behausung von Silber in C. 8, 9.

Was im Obigen ausgeführt wurde, hat schon Kleuker, das Hohelied S. 20 angedeutet: „Man vergleiche die Geschichte der Salomonischen Liebe aus den Nachrichten der historischen Bücher; man vergleiche den Salomonischen Geschmack an der Natur und Pracht, den daher alle seine Gedanken und Bezeichnungen derselben nehmen, in den übrigen Reliquien Salomos, so wird sich ein Anderer als Verfasser nicht leicht denken lassen."

Bestätigt wird das Zeugniß der Überschrift für Salomo als Verfasser auch durch die Übereinstimmung des Hohenliedes mit anderen Erzeugnissen Salomos. Vor allem kommt hier die nahe Berührung mit Ps. 72 in Betracht.

Dieser Ps. zeigt im Einklange mit dem Hohenliede, daß Salomo sich mit der Messianischen Hoffnung seines Volkes ernstlich beschäftigte.

Durch das ganze Hohelied führt der Messias den Namen Salomo, die Tochter Zion wird Sulamith genannt, C. 7, 1, und daß sie Frieden gefunden durch den himmlischen Salomo erscheint als der Gipfel ihres Heiles, C. 8, 10. Damit im Einklange steht, daß in Ps. 72 der durch den Messias zu bringende Friede so ganz besonders stark hervorgehoben wird. Der Friede als charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit tritt nirgends so stark hervor, wie in den beiden Messianischen Schilderungen, welche das: „von Salomo", dem Manne des Friedens, dessen Friedensherrschaft das Friedensreich Christi vorbildete, an der Spitze tragen.

Es wird in Ps. 72 nachdrücklich hervorgehoben, daß das Reich jenes großen Königes im Unterschiede von dem seiner Vor-

gänger ſich über die ganze Erde erſtrecken, alle Könige ſich vor ihm niederwerfen, alle Völker ihm dienen werden. Dieſe Univerſalität des Reiches Chriſti tritt auch im Hohenliede ſtark hervor. Gleich im Anfange, in C. 1, 3, heißt es: „darum lieben Jungfrauen dich“: unter dem Bilde der Jungfrauen erſcheinen die Völker, die in das Reich Chriſti aufgenommen werden ſollen. In C. 1, 5 und in einer ganzen Reihe anderer Stellen (vgl. z. d. St.) wird der Töchter Jeruſalems gedacht, der Heidenvölker, die ſich in der Zeit des Heiles an die Iſraelitiſche Mutterkirche anſchließen werden. In C. 3, 9—11 wird die Vermählung des himmliſchen Salomo mit einer Schaar lieblicher Jungfrauen geſchildert. Sechzig iſt der Königinnen — heißt es in C. 6, 8 — und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen iſt keine Zahl. Da haben wir in ſymboliſcher Einkleidung genau daſſelbe, was in Pſ. 72 mit eigentlichen Worten geſagt wird: „Und er herrſcht von Meer zu Meer, und vom Strome bis zu den Enden der Erde. Und es beten ihn an alle Könige, alle Heiden dienen ihm.“

Specielle Berührungen ſind noch: die Erwähnung des Libanon mit ſeinen Cedern in Pſ. 72, 16, dann das ſtarke Hervortreten des Sproſſens und Blühens dort, vgl. V. 3. 7. 16.

Die Sprüchwörter können ſich nach der Aufgabe, die ſich Salomo in ihnen geſtellt und nach der Schriftgattung, der ſie angehören, nicht ſo nahe mit dem Hohenliede berühren, wie Pſ. 72. Gemeinſam iſt aber auch hier die Vorliebe für Bild und Räthſel, ſpeciell für durchgeführte Perſonificationen und allegoriſche Schilderungen, wo namentlich die Perſonification der Weisheit und der Thorheit in den Proverbien in Betracht kommt. Dazu kommt eine ganze Reihe von einzelnen zum Theil in hohem Grade charakteriſtiſchen Berührungen, vgl. die Auslegung. (Beſonders Prov. 1, 9 vgl. mit 4, 9. Prov. 1, 28 vgl. mit 5, 6. Prov. 5, 15—18 vgl. mit 4, 12. Prov. 5, 18. 19 vgl. mit 4, 5. Prov. 6, 30. 31 vgl. mit 8, 7. Prov. 9, 5 vgl. mit 7, 3.

Prov. 16, 24 vgl. mit 4, 11. Prov. 20, 13 vgl. mit 5, 2. Prov. 23, 31 vgl. mit 7, 10. Prov. 25, 11 vgl. mit 1, 11. Prov. 25, 12 vgl. mit 7, 2.) Es liegt am Tage, daß dieſe Berührungen ſich nicht bloß auf Spchw. C. 1—9 beſchränken, die Einige auf bloße Vorausſetzungen hin von den Salomoniſchen Einzelſprüchen abſondern und einer ſpäteren Zeit zuweiſen wollen, ſondern daß ſie ſich über das ganze Gebiet erſtrecken, welches in den Überſchriften der Sprüchwörter Salomo als Eigenthum zugeſprochen wird.

Das Zeugniß der Überſchrift für Salomo als Verfaſſer wird endlich auch dadurch beſtätigt, daß ſich Beziehungen auf das Hohelied ſchon bei den älteſten Propheten vorfinden, namentlich bei Hoſeas, vgl. zu C. 2, 3, bei Joel in C. 3, 3, vgl. zu 3, 6, bei Obadja in V. 3, vgl. zu 2, 14, und bei Jeſaias in C. 5, 1, wo nicht bloß der unſerm Buche ganz eigenthümliche Gebrauch des דוד wiederkehrt und die Darſtellung der höheren Liebe unter dem Bilde der niederen, ſondern auch das Symbol des Weinberges zur Bezeichnung der Kirche, ferner dadurch, daß der früher Zeit angehörende Pſ. 45 das Hohelied zu ſeiner Vorausſetzung hat und ſich als das Compendium deſſelben darſtellt, vgl. die Nachweiſungen in der Einl. zu C. 3, 1—5 und in der Abhandlung über die Auslegung des Hohenliedes.

Man wird aber das Zeugniß der Überſchrift, für das ſich auf dieſe Weiſe von allen Seiten Beſtätigungen ergeben, um ſo weniger verwerfen dürfen, da die Anonymität des Hohenliedes die Vorausſetzung nicht für ſondern gegen ſich hat. In der Regel, die freilich ihre Ausnahmen hat, hängen auf den Gebieten, wo der Individualität freier Spielraum gewährt iſt (was z. B. bei der heiligen Geſchichte weniger der Fall iſt, ebenſo auch bei denjenigen Pſalmen, in denen der S. mehr nur als Interpret der Leiden und Freuden des ganzen Volkes auftritt) Anonymität und Mittelmäßigkeit zuſammen. Unter Iſrael mußte die Anonymität um ſo mehr in enge Gränzen eingeſchloſſen ſeyn, je

weniger umfaſſend die Literatur und je geringer der Umfang des Landes war.

Kleuker ſagt S. 19: „Ein gemeiner Verfaſſer darf hier ſchlechterdings nicht verſteckt liegen. Unter die Sammlung heiliger und verehrter Bücher aufgenommen zu werden, forderte einen Verfaſſer, deſſen Name ſelbſt verehrt, bewundert und geliebt wurde. Wenn man dieſes immer bedächte, ſo würde man die Periode der Gefangenſchaft und nachher nicht ſo fruchtbar an den größten ſchriftlichen Producten der Juden machen. Manches von dem, was man hieher verweiſt, aus Grundſätzen eines böſen Hinterhaltes, könnte eher vom Himmel geregnet ſeyn.“ Dagegen wird ſich Manches einwenden laſſen. Soviel aber beweiſt es jedenfalls, daß man hier keinen Grund hat, einen berühmten Namen zu ſtreichen.

Die Gründe, mit denen man die Salomoniſche Abfaſſung beſtritten hat, ſind nicht im Entfernteſten geeignet, die Gründe für dieſelbe aufzuwiegen.

Man beruft ſich beſonders auf die Sprache. Der Hauptgrund iſt hier das häufige Vorkommen des ש für אשר. Daß dieß aber auf Abſicht beruht und nicht auf Abhängigkeit von der Sprache des Zeitalters, erhellt aus einem doppelten Grunde: 1) In der in Proſa geſchriebenen Überſchrift ſteht אשר. 2) Das אשר kommt in dem ganzen Buche gar nicht vor. Dieß erklärt ſich nur aus abſichtlicher Vermeidung. In ſolcher unbedingten Ausſchließlichkeit findet ſich das ש nirgends, wo ſein Gebrauch aus Abhängigkeit von der Sprache der Zeit hervorgegangen.

Daraus nun erhellt, daß in der Beſtimmung der Abfaſſungszeit das ש in keiner Weiſe leitend ſeyn kann. Die wahrſcheinliche Erklärung der Thatſache iſt aber folgende. Das ש für אשר kommt, wie jetzt allgemein anerkannt wird, ſchon in der Vorſalomoniſchen Zeit vor, jedoch nur ſporadiſch. Salomo iſt in dem Gebrauche, den er hier davon macht, den Phöniziern ge-

folgt, in quorum reliquiis, wie Geſenius in dem thes. bemerkt, omnis aetatis אשר nunquam, ש persaepe reperitur. Die Poeſie hat überhaupt eine Vorliebe für das Ausländiſche, Seltene, dem Verkehr des gewöhnlichen Lebens Entzogene. *) Salomos univerſaliſtiſche Richtung und umfaſſender Geiſt mußte ihn dazu beſonders geneigt machen. Das Hereinziehen fremdländiſcher Wörter in die heilige Poeſie liegt auf gleicher Linie damit, daß er den Künſtler Hiram aus Tyrus holen läßt, 1 Kön. 7, 13. 14. Beim Hohenliede aber lag dazu in dem Inhalte noch eine doppelte beſondere Veranlaſſung. Das weltliche Liebeslied, welches ſeine Vorausſetzung bildet, war ohne Zweifel in den heidniſchen Umgebungen beſonders ausgebildet. Es lag nahe auf dieſe Vorausſetzung des Hohenliedes auch durch den Sprachgebrauch hinzuweiſen. Ferner, das Streben nach Univerſalismus in der Sprache paßt trefflich zu dem univerſaliſtiſchen Inhalte des Hohenliedes.

Daſſelbe, was in Bezug auf das ש, gilt im Weſentlichen auch in Bezug auf das andere Fremdländiſche, was in unſ. Buche vorkommt und gegen ſeinen Salomoniſchen Urſprung geltend gemacht iſt oder werden kann. Von der Art iſt z. B. das רחיטנו und das ברותים in C. 1, 17, עפר in C. 2, 9 und öfter, סתו in C. 2, 11, das סמדר in 2, 13. 15. 7, 13, אפריון in C. 3, 9, פרדס in 4, 13, רהטים in C. 7, 6, und in dem kleinen Umfange verhältnißmäßig vieles Andere, das meiſt ſchon in der Auslegung beſprochen worden iſt. Daß der Verf. hier nicht etwa von dem Aramaiſirenden Sprachgebrauche der ſpäteren Zeit abhängig iſt, vielmehr Alles auf Abſicht und freier Wahl beruht, erhellt 1, daraus, daß mit Ausnahme des ש kaum etwas vorkommt, was in dem ſpäteren Sprachgebrauche wieder-

*) Daraus erklärt ſich das Vorkommen des ש in den Klageliedern des Jeremias, während es in den Weiſſagungen ſich nicht findet, wie ebenſo auch nicht in den mehr rhetoriſchen als poetiſchen Sprüchen Salomos.

kehrte, das Fremdländiſche vielmehr dem Hohenliede ausſchließlich eigenthümlich iſt, 2) daß die Sprache eine jugendliche Friſche hat, wie in keinem Erzeugniß aus den Zeiten des geſunkenen Hebraismus.

Andere Gründe gegen die Salomoniſche Abfaſſung ſind nur als argumenta ad hominem zu betrachten, haben nur gegen diejenigen Bedeutung, welche in der Auslegung von der rechten Bahn abgeirrt ſind. Vergeblich iſt es, die Salomoniſche Abfaſſung vertheidigen zu wollen, wenn man die Allegoriſche Erklärung aufgibt, wenn man verkennt, daß der Salomo des Hohenliedes der himmliſche Salomo iſt. Mit vollem Rechte ſagt Döpke S. 25: „Jeder Unbefangene, welcher C. 3, 6. 11 und C. 8, 11. 12 lieſt, wird ſich nicht überreden können, daß Salomo dieß von ſich ſelbſt ſagen konnte.“ Noch mehr gilt dieß von C. 5, 10—16. Als Selbſtlob iſt dieſe Stelle völlig unbegreiflich und vergeblich der Verſuch von Delitzſch (S. 17) ſie begreiflich zu machen. Iſt aber der Salomo des Buches der himmliſche Salomo, ſo gilt was Keil in der Fortſetzung von Hävernicks Einl. S. 474 ſagt: „Salomo konnte ohne Zweifel ſelbſt die Liebe dieſes Königes ebenſo gut beſingen, als er in Pſ. 72 das ewige Friedensreich deſſelben beſungen hat.“

III. Der geſchichtliche Ausgangspunkt des Hohenliedes.

Es gilt hier nachzuweiſen, daß das Hohelied nicht in der Luft ſchwebt, daß ſich für ſeinen Inhalt in der Zeit ſeiner Abfaſſung mannigfache Anknüpfungspunkte vorfinden.

Das Buch zerfällt, wie bereits bemerkt, in zwei Haupttheile, Vereinigung und Wiedervereinigung.

Die Hauptpunkte des Inhaltes in dem erſten Theile, C. 1, 1—5, 1, ſind folgende: 1) Die ſelige fröhliche gnadenbringende Erſcheinung des Meſſias. 2) Daß dieſer den Namen Salomo führt. 3) Seiner Erſcheinung gehen ſchwere Trübſale und Wehen voraus, als verdiente Strafe für die Untreue des Volkes Gottes, und beſonders beſtehend in Knechtung durch die Weltmacht, vgl. C. 1, 5. 6. 7. 8. 2, 8—17. Dieſe Leiden erſcheinen unter dem Bilde des Sonnenbrandes in C. 1, 6, des Winters und Regens in C. 2, 11, der dunklen Nächte in C. 3, 1, der Wüſte in C. 3, 6. Sie werden nach C. 3, 1—3 geſteigert durch die Verſuche des Volkes ſich ſelbſt zu helfen, das Meſſianiſche Heil auf eigne Hand herbeizuziehen. 4) Mit dem Erſcheinen des Meſſias verbunden iſt die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Chriſti, vgl. zu C. 3, 9—11, und zwar durch Vermittlung des alten Bundesvolkes, worauf ſchon der Name der Töchter Jeruſalems hinführt.

Den Inhalt des zweiten Theiles bildet zuerſt die Verſündigung an dem himmliſchen Salomo und das Gericht, dann die Buße und die Wiedervereinigung, welche unter Mitwirkung der Töchter Jeruſalems erfolgt, derſelben, denen ſie früher zum Heile geholfen, die völlige Herſtellung des alten Liebesverhältniſſes, in Folge deren die Tochter Zion wieder in den Mittelpunkt des Reiches Gottes tritt, die Unzertrennlichkeit des neugeſchloſſenen Liebesbundes im Gegenſatze gegen die Unbeſtändigkeit des früheren.

Bei dem erſten Theile nun läßt ſich in Bezug auf jeden Punkt nachweiſen, daß in dem Zeitalter Salomos für ihn bereits eine geſchichtliche Baſis vorhanden war. 1) Wie lebendig ſchon in der Zeit Salomos die Erwartung eines perſönlichen Meſſias war, zeigen die perſönlich Meſſianiſchen Pſalmen Davids, Pſ. 2 und 110, und Salomos, Pſ. 72, ebenſo auch der von den Korachiten verfaßte Pſ. 45, der wahrſcheinlich auch der Zeit Salomos angehört. Der Ausgangspunkt für dieſe Erwartung liegt

in dem Segen Jakobs vor, in 1 Moſ. 49, 10: „Nicht weichen wird Scepter von Juda und Geſetzgeber ausmitten ſeiner Füße, bis daß Schilo kommt und demſelben die Völker anhangen.“ Dieſer Ausſpruch, combinirt mit der prophetiſchen Verkündung der ewigen Herrſchaft des Davidiſchen Stammes in 2 Sam. 7, gab für die ſubjective Pſalmenpoeſie die vollſtändige objective Grundlage ab. Die Juda hier zugeſagte Ewigkeit der Herrſchaft wurde durch 2 Sam. 7 auf David herübergeleitet. Davids Geſchlecht mußte alſo auch die erhabne Perſönlichkeit angehören, in der nach Gen. 49 Judas Herrſchaft dereinſt culminiren ſollte. 2) Der Name Salomo geht Hand in Hand mit dem Inhalte von Pſ. 72, welcher uns den Meſſias darſtellt als den durch Salomos unvollkommnes Vorbild abgebildeten wahren Fürſten des Friedens, ſein Reich als die gerechte Friedensherrſchaft. Das rechte Licht aber empfängt der Gebrauch dieſes Namens von Chriſto erſt dann, wenn wir erkennen, wie Salomo ſelbſt zu ſeinem Namen kam. Wir heben hier eine Stelle aus einer noch ungedruckten Abhandlung über 1 Moſ. 49, 8—10 aus, die auch in anderer Beziehung mehrfach den Ausführungen dieſes Abſchnittes zur Ergänzung und Unterſtützung dienen wird. „Es kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß David ſeinem Sohne Salomo dieſen Namen beilegte, weil er hoffte, daß er in ſeiner gerechten Friedensherrſchaft ein Vorbild des Schilo ſeyn werde, dem die Völker willig gehorchen, ſo wie durch ſeine Herrſchaft ſich zuerſt großartig bewährt hatte, was Jakob von Judas Löwenſinn und Löwenkraft, von ſeinem Scepter und ſeinem Geſetzgeber geweiſſagt. Wir haben hier das Gegenſtück zu der Thatſache, daß die Kinder Iſrael nach der erſten Einnahme des Landes der Stätte des Heiligthums den Namen Schilo gaben. *) Namen

*) An der erſten Stelle, wo das Schilo als Ortsname vorkommt, Joſ. 16, 6 ſteht vollſtändig Thaanath Schilo, die Zukunft oder die Erſcheinung

und Sache führen bei Salomo in gleicher Weiſe auf Schilo hin. Was den Namen betrifft, ſo ſind von den vier Buchſtaben, aus denen der Name Salomo beſteht, drei ihm mit Silo gemeinſam. Die Bedeutung iſt genau dieſelbe. Ebenſo auch die Form. In Salomo findet wie in Schilo *) der höchſt ſeltene Fall der Abwerfung des N zu Ende ſtatt. Bei Ewald, Gramm. §. 163, ſtehen Salomo und Schilo unmittelbar neben einander. In Bezug auf die Übereinſtimmung der Sache verweiſen wir auf 1 Chron. 22 (23), 9, wo Nathan zu David ſpricht: „ſiehe, ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe

---

des Schilo. In der Unterwerfung des Landes, in der Ruhe, die der Herr ſeinem Volke von Allen umher gegeben, erblickten ſie ein Unterpfand und Vorſpiel des Gehorſams der Völker überhaupt und des Zuſtandes der vollkommenen Ruhe, der einſt mit dem Erſcheinen des Schilo ſtattfinden ſollte. Siegfried! das war die Loſung, die dem gehobenen Bewußtſeyn des Volkes entſprach.

*) Daß Schilo aus Schilon abgekürzt iſt, darauf führt außer dem Nomen gentile שִׁילֹנִי, 1 Kön. 11, 29, die Thatſache, daß die Trümmer der Stadt, welche von dem Schilo in unſerer St. den Namen erhielt, noch jetzt den Namen Seilun führen, und daß Joſephus neben Silo auch Silun ſchreibt, vgl. Robinſon, Reiſe III, 1 S. 305, endlich die Analogie des Namens Salomo. Die Abſtumpfung des ON in O findet ſich nach der richtigen Bemerkung von Tuch nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung des Ableitungsſuffixes gleichgültiger wird. Die einzige ſcheinbare Ausnahme, das אַבְרֹה, Hölle, in Spchw. 27, 20 ſpricht nicht dagegen, da die Hölle hier, wie anderwärts nicht ſelten perſonificirt wird, vgl. Apoc. 20, 13. Doch zeigt dieſer Fall recht deutlich, daß man die Eigennamen der Schrift nicht nach dem Maaßſtabe der unſrigen beurtheilen darf, daß ihnen ein weiteres Gebiet zugemeſſen iſt. Mit Recht behält der Samaritaniſche Überſetzer das Schilo bei. So wie in unſ. St. uns die Perſon des Erlöſers zuerſt entgegentritt, ſo iſt auch Schilo der erſte Name des Erlöſers, ein Weſensname ganz entſprechend den Namen in Jeſ. 9, 5, dem Namen Immanuel in Jeſ. 7, 14. Was die Bedeutung des Namens betrifft, ſo bildet die Endung ON nach Ewald §. 163 Adjectiva und Abſtracta. Daß die Form hier adjective Bedeutung hat, darauf führt die Analogie des nachgebildeten Namens Salomo. Wie dieſer bezeichnet Schilo den „Mann der Ruhe", entſprechend dem „Fürſten des Friedens", Jeſ. 9, 5, und iſt, auf ſeinen Charakter als Nom. propr. geſehen, ganz unſerm Friedrich gleich.

ſeyn, und ich gewähre ihm Ruhe von allen ſeinen Feinden ringsum, denn Salomo wird ſein Name ſeyn und Frieden und Stille will ich Iſrael geben in ſeinen Tagen." Ferner auf 1 Kön. 5, 18 (4), wo Salomo zu Hiram: „Und jetzt hat der Herr mein Gott mir Ruhe gewährt ringsum, es iſt kein Widerſacher und kein böſes Hinderniß." Endlich auf 1 Kön. 5, 4 (4, 24) 5: „Er herrſchte im ganzen Lande jenſeits des Stromes, von Thipſach bis Gaza, über alle Könige jenſeits des Stromes und hatte Frieden von allen ſeinen Knechten ringsum. Und Juda und Iſrael ſaßen ſicher, ein jeder unter ſeinem Weinſtocke und unter ſeinem Feigenbaume, von Dan bis Beerſaba alle Tage Salomos."

„Bliebe aber noch irgend ein Zweifel übrig in Bezug auf das typiſche Verhältniß, in dem Schlomo zu Schilo ſteht, ſo würde es durch Pſ. 72 beſeitigt werden, der auch jeden Gedanken daran zurückweiſt, daß Salomo etwa mehr als Vorbild ſeyn könne, daß man gehofft habe, er werde ſelbſt der Schilo ſeyn, wogegen auch ſchon Davids Meſſianiſche Pſalmen Zeugniß ablegen. In Übereinſtimmung mit dem: Hier iſt mehr denn Salomo, des Herrn in Matth. 12, 42 weiſt Salomo in dieſem Pſalme ſelbſt über ſich hinaus. In ſeiner gerechten Friedensherrſchaft erblickt er ein Vorbild des Reiches des Fürſten des Friedens, der durch ſeine Gerechtigkeit und Liebe die Weltherrſchaft gewinnt, den alle Könige anbeten, und dem alle Heiden dienen. Wie innig dieſer Pſalm mit 1 Moſ. 49 zuſammenhängt, darauf weiſt uns ſchon die St. Ezech. 21, 32 hin, wo das: „bis der kommt dem das Recht, dem gebe ich's", wörtlich aus dieſen beiden Stellen entlehnt iſt, aus der letzteren das „Recht" und das: dem gebe ich's, vgl. dort V. 1. Die Combination beider Stellen weiſt hin auf den innigen Zuſammenhang derſelben, darauf, daß Pſ. 72 als Commentar zu betrachten iſt." Hat Salomo alſo von Chriſto ſeinen Namen, ſo wird es ſehr

natürlich erſcheinen, daß er ſeinen Namen auch wieder auf Chriſtum überträgt. 3) Daß ſchwere Trübſale der Erſcheinung Chriſti vorangehen werden, konnte ſchon von vornherein kaum anders gedacht werden, da jeder Heilsfortſchritt in der früheren Geſchichte des Volkes Gottes durch ſchwere Leiden vermittelt iſt — man denke nur an die Trübſale in Ägypten als Vorläufer des durch Moſen vermittelten Bundes, die Leiden in der Wüſte im Verhältniß zu der Einführung in Canaan durch Joſua, die Drangſale der Richterperiode im Verhältniß zu den glänzenden Zeiten Davids und Salomos. Doch dürfen wir dabei nicht ſtehen bleiben. Wir können nachweiſen, daß David ſchon die klare Erkenntniß einwohnte von den ſchweren Leiden, welche ſeinem Geſchlechte, und ſomit auch dem Volke Gottes bevorſtanden, und ſeiner endlichen Verherrlichung vorangehen mußten. In 2 Sam. 23 triumphirt David im Namen ſeines Geſchlechtes über die ſchweren Verſuchungen, welche die zukünftigen Leiden mit ſich führen werden. Beſonders aber offenbaren die Davidiſchen Pſalmen dieſe Erkenntniß, vor Allem der Davidiſche Cyclus Pſ. 138—45, hervorgerufen durch das Sinnen Davids über die Verheißung in 2 Sam. 7. In dieſem prophetiſchen Vermächtniß, das ſicher nicht zufällig die Reihe der Davidiſchen Pſalmen beſchließt, begleitet David die Seinen durch die Geſchichte und bietet ihnen den rettenden Anker dar in den Stürmen, die, wie er unter Leitung des Geiſtes Gottes aus ſeinem eigenen Lebensgange erkannte, ihnen bevorſtanden. Alle dieſe Pſalmen haben die Vorausſetzung des tiefen Verfalls von Davids Geſchlecht zur Grundlage, an welches die Geſchicke des Volkes Gottes unzertrennlich geknüpft waren. In der Einl. zu Pſ. 142 wurde in meinem Commentar bemerkt: „Eine Unterweiſung von David, da er in der Höhle war. David erblickt in ſeiner verzweifelten Lage, da er in der Höhle war, ein Vorbild der zukünftigen Lage ſeines Geſchlechtes und der Gemeinde. Seine Höhlengedanken legt er ihnen

als Unterweiſung vor. Wenn es mit ihnen, dieß iſt die Situation, aufs Äußerſte gekommen, und dahin wirds kommen, denn den Söhnen wirds nicht anders gehen als dem Vater, auch ſie werden ihren Saul zu beſtehen haben — dann ſollen ſie dennoch nicht verzweifeln, ſondern vor dem Herrn ihre Klage ausſchütten." Der Cyclus ſchließt in Pſ. 145 mit dem Lob- und Dankliede des Hauſes David und der Gemeinde nach überſtandnem Leiden. Auch was in Cap. 3, 1—3 über die vergeblichen Verſuche des Volkes geſagt wird ſich ſelbſt zu helfen, findet in dieſem Pſalmencyclus ſeinen Anknüpfungspunkt. Zu Pſ. 141 wurde bemerkt: „David will ſeine Nachfolger auf dem Throne ſtärken gegen die ſchweren inneren Verſuchungen, welche das bevorſtehende Kreuz mit ſich führte, Verſuchungen, die ihm ſelbſt in der leidenvollen Vergangenheit hart zugeſetzt hatten, und deren Gefährlichkeit er aus eigener Erfahrung kannte." Zu vergleichen iſt beſonders V. 4: „Neige mein Herz nicht zu böſem Ding, zu verüben Handlungen in Frevel mit den Übelthätern, und nicht mög' ich eſſen von ihren Leckerbiſſen." „Wer an Gottes gerechter Vergeltung irre geworden, dem liegt die Verſuchung ſehr nahe, daß er ſich ſelbſt ſein Heil zu ſchaffen ſuche, ohne ſich ferner in den läſtigen und hinderlichen Schranken des göttlichen Geſetzes zu halten, vielmehr überall erliſtend und erraffend." Wir bemerken noch, daß bei den Propheten überall die Anſchauung vorliegt, daß die Erſcheinung Chriſti in der Zeit der tiefſten Erniedrigung des Davidiſchen Geſchlechtes und des Volkes erfolgen werde, vgl. Chriſtol. 2 S. 5 ff. — Endlich 4) die Erkenntniß der Theilnahme der Heidenvölker an dem Meſſianiſchen Reiche iſt ſo alt, wie die Meſſianiſche Erwartung überhaupt. Durch Abrahams Saamen ſollen alle Geſchlechter der Erde geſegnet werden, und dem Silo werden die Völker anhangen. In Bezug auf die Erkenntniß der zukünftigen Aufnahme der Heiden in das Volk Gottes und unter den Scepter Davids in den Davidiſchen Pſalmen

vgl. meinen Comm. Th. 4 S. 645—47 der zweiten Ausg. Auch in dem Gebete Salomos bei der Einweihung des Tempels finden ſich Hindeutungen auf die zukünftige Zukehr der Heiden zu dem Reiche Gottes, vgl. 1 Kön. 8, 41—43. 60.

Für den erſten Theil ſind ſomit die Belege ganz vollſtändig. Es findet ſich dort kein Zug vor, der nicht zu dem Beſtande der zu Salomos Zeit erweislich bereits vorhandenen Meſſianiſchen Weiſſagung gehörte. Etwas anders aber verhält es ſich bei dem zweiten Theile. Gleich für die Anſchauung, daß ein großer Theil des Volkes das in Chriſto dargebotene Heil verſchmähen und dadurch dem Gerichte anheimfallen werde, läßt ſich aus der Vorſalomoniſchen und Salomoniſchen Zeit keine ganz entſprechende Parallele beibringen. Es findet aber auch hier Anwendung, was in Th. 3 der Beiträge S. 333 gegen diejenigen bemerkt wird, welche aus den Drohungen des Exiles in den Büchern Moſe's auf die Unächtheit derſelben ſchließen wollen. „Die Drohung des Exiles iſt das nothwendige Product der erfahrungsmäßigen Verderbtheit des Volkes; dieſe wird immer von Moſes ſelbſt zu Grunde gelegt. Wie furchtbar ſie ſich in Zukunft äußern werde, das ſchließt er aus ihren Ausbrüchen in der Gegenwart, der in ſo vieler Hinſicht bevorzugten; geſchah ſolches am grünen Holze, was ſollte da am dürren werden? Vgl. z. B. Deut. 9, 6. 7: „Ein Volk hart von Nacken biſt du. Gedenke, vergiß nicht, wie du den Herrn erzürnteſt in der Wüſte; vom Tage an, da du auszogeſt aus dem Lande Ägypten, bis da ihr kamet an dieſen Ort, ſeyd ihr widerſpänſtig geweſen gegen den Herrn.“ Dann Aufzählung im Einzelnen. Endlich in V. 24 als Reſultat: „widerſpänſtig ſeyd ihr geweſen gegen den Herrn von dem Tage an, da ich euch kannte.“ Vgl. noch 5 Moſ. 31, 21: „Und wenn ſie dann treffen große Übel und Nöthe, ſo tritt dieß Lied als Zeuge wider ſie auf, — — denn ich kenne ihren Sinn, den ſie ſchon heute haben, noch ehe ich ſie bringe in das

Land, das ich geſchworen.“ V. 26 und 27: „Nehmet dieß Geſetzbuch und legt es zur Seite der Bundeslade des Herrn eures Gottes, und es ſey dort wider dich zum Zeugen. Siehe ich kenne deine Widerſpänſtigkeit und deinen harten Nacken, ſiehe jetzt, da ich noch bei euch bin, empört ihr euch wider den Herrn, und wie nun gar nach meinem Tode.“ Dieſe Ausſprüche ſind für die vorliegende Sache um ſo mehr von Bedeutung, da, wie Salomo in Moſes lebte, ſchon ſein Gebet bei der Einweihung des Tempels zeigt, vgl. beſonders 1 Kön. 8, 53. 56, und andere Nachweiſungen bei Keil. Der heil. Paulus ſagt in Röm. 10, 19, ſchon Moſes habe in Deut. 32, 21: „ich werde ſie zum Eifer reizen durch ein Nichtvolk, durch ein thöricht Volk ſie erzürnen“ die Verwerfung der Juden und die Annahme der Heiden angekündigt, und wirklich wäre die Meinung, daß ganz Iſrael ohne Weiteres zum Genuſſe des Meſſianiſchen Heiles gelangen werde, nach Deut. 32 unbedingt ein Anachronismus geweſen. Nach der Betrachtung der menſchlichen Natur und ſpeciell des Weſens Iſraels, wie ſie dem Volke von Anfang an einwohnte und durch das Moſaiſche Geſetz feſt und tief eingeprägt wurde, vgl. über die Tiefe der Sündenerkenntniß in den Pſalmen m. Comm. Th. 4 S. 18 ff., nach den Erfahrungen, welche der Zug durch die Wüſte, die Zeit der Richter, die Regierung Davids (die Empörung Abſaloms gegen den Herrn und ſeinen Geſalbten und der Aufſtand Sebas, dem ganz Iſrael zufiel) und auch Salomos darbot, unter dem der Abfall von der Davidiſchen Dynaſtie ſchon keimte, der gleich nach ſeinem Tode zum Ausbruche kam, vgl. die Einleitung zu Pſ. 78, war bei den Erleuchteten die Anſchauung, daß bei der Erſcheinung des Meſſias das ganze Volk ihm in aufrichtiger und herzlicher Hingabe huldigen werde, eine ſchlechthin unmögliche. In den Pſalmen begegnet uns ſehr oft eine ſcharfe Scheidung unter Iſrael ſelbſt, die Beſchränkung des Heiles nur auf die Gerechten, die Excommunication der Böſen,

vgl. z. B. Pſ. 50. 78. 95. 99. 125. Was in unſerm Buche vorliegt, iſt nur Anwendung dieſer allgemeinen Wahrheit auf ein beſtimmtes Verhältniß. Dieſe hier ausgeſprochen zu finden darf uns um ſo weniger Wunder nehmen, da wir die Prophetie durchgängig im Beſitze dieſer ſpeciellen Erkenntniß finden. Jeſaias z. B. klagt in C. 53, 1, daß die Predigt von dem Knechte Gottes unter Iſrael ſo wenig Eingang finde (vgl. Joh. 12, 38. Röm. 10, 16), und verkündet in V. 2 und 3, daß die Erſcheinung des Heilandes in Knechtsgeſtalt dem Volke des Bundes zum Ärgerniß gereichen werde. In einer Reihe von Stellen kündigt er das Gericht an, welches in der Meſſianiſchen Zeit über die Kinder des Reiches ſelbſt ergehen wird, vgl. z. B. C. 6, 13. 66. Den Unglauben des größten Theiles der Juden an Chriſtum, ſeine Verwerfung und Beſtrafung weiſſagt Sacharja in C. 11 und 13, 8, ſo wie die endliche Wiederannahme in C. 12, 10 ff. 13, 9. Maleachi ſchaut in C. 3, 1 — 6. 19. 24 das Gericht, welches in der Meſſianiſchen Zeit unter dem Volke ſelbſt geübt werden ſoll.

Haben wir gezeigt, daß die Erkenntniß des Meſſianiſchen Gerichtes über Iſrael in der Zeit Salomos nicht befremden kann, ſo muß es uns auch ſehr natürlich erſcheinen, daß wir ſchon hier die Einſicht in ſeine endliche Wiederannahme vorfinden. Dieſe ergibt ſich von ſelbſt, ſobald erſt die Verſtoßung geſetzt iſt. Das Princip, welches der heil. Paulus aufſtellt in Röm. 11, 2: „Gott hat ſein Volk nicht verſtoßen, welches er vorher erkannt," und V. 29: „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen," wurde ſchon in den erſten Anfängen der Gemeinde Gottes erkannt. Man vgl. nur den Schluß von Deuter. 33, dann Deut. 30, 1 ff. Das Ende iſt ſtets bei allen Kataſtrophen, die über das Volk des Bundes ergehen, und alſo auch das letzte Ende, die Bekehrung und Begnadigung Iſraels. Das Compendium alles deſſen, was ſchon die Bücher Moſe's in dieſer Bezie-

hung enthalten, bietet Deut. 4, 30. 31. dar: „wenn du geängſtigt ſeyn wirſt und dich treffen werden alle dieſe Dinge, ſo kehreſt du am Ende der Tage zurück zu dem Herrn deinem Gott und höreſt ſeine Stimme. Denn ein barmherziger Gott iſt der Herr dein Gott, er wird dich nicht laſſen noch verderben, und wird nicht vergeſſen des Bundes deiner Väter, den er ihnen geſchworen.“ Die Erkenntniß der allgemeinen Wahrheit, deren Ausfluß die Verkündung der Wiederannahme Iſraels nach der Meſſianiſchen Verſtoßung iſt, zeigt Salomo auch in ſeinem Gebete in 1 Kön. 8, 51, wo die Bitte um Erbarmen für das Volk, wenn ſie geſündigt haben, alſo begründet wird: „Denn ſie ſind dein Volk und dein Erbe, die du aus Ägypten, aus dem eiſernen Ofen, geführt haſt.“

Es bleibt nur noch ein Punkt übrig, die Bemühungen der Töchter Jeruſalems für das Heil der Tochter Zion. Dafür haben wir wenigſtens eine geſicherte Analogie in Jeſ. 66, 20. 21, wo es, nachdem geſagt worden, wie zuerſt Boten aus Iſrael in der Zeit des Heiles die Ehre des Herrn unter den Heiden verkünden, heißt: „Und ſie (die bekehrten Heiden) werden alle eure Brüder herzubringen dem Herrn zum Speisopfer, gleichwie die Kinder Iſrael Speisopfer in reinem Gefäße bringen in das Haus des Herrn. Und auch aus ihnen werd' ich nehmen zu Levitiſchen Prieſtern, ſpricht der Herr.“ Sind erſt die beiden Thatſachen, die Bekehrung der Heiden und der Fall Iſraels geſetzt, ſo verſteht es ſich eigentlich von ſelbſt, daß die Töchter Jeruſalems Alles thun, das Volk, von dem ſie das Heil erhalten haben, in die Gemeinſchaft des Heiles zurückzuführen. Das Gegentheil wäre Unnatur.

Wir haben gezeigt, daß die Keime und Anſätze zu dem Inhalte des Hohenliedes nach allen Seiten in der Zeit Salomos vorhanden waren, daß das Hohelied keine eigentlichen prophetiſchen Offenbarungen enthält, wie man das auch nach der ganzen Stel-

lung Salomos und nach dem Charakter des Hohenliedes nicht erwarten kann. Dennoch aber lag die Sache nicht so, daß der Inhalt des Hohenliedes bloß aus einem Zusammendenken Salomos geflossen seyn könnte, daß es als Product der Reflexion begreiflich wäre, oder auch, daß es auf gleicher Linie mit den Proverbien stände, die als ein Ausfluß der Weisheit Salomos zu betrachten sind. Die bereits vorhandenen Wahrheiten waren zu keimartig, als daß die Sicherheit und Klarheit auf diese Weise erklärlich wäre, mit der sie hier in ein Ganzes vereinigt sind. Zu dem geschichtlichen Ausgangspunkte muß vielmehr ein Zweites hinzukommen, ein gehobener Zustand des Gemüthes, ein im Geiste seyn, die Anhauchung des menschlichen Geistes durch den göttlichen. Daß diese beim Hohenliede stattgefunden (wie in gleicher Weise bei den Messianischen Psalmen, Ps. 2. 110. 72), das wird dem Geistlichen, der allein das Geistliche zu beurtheilen vermag, keinen Augenblick zweifelhaft seyn. Die Beschaffenheit des Buches zeugt zu laut dafür. Daß aber solche prophetische Zustände im weiteren Sinne Salomo nicht fremd waren, dafür zeugt auch die Geschichte. Sie berichtet über zwei Erscheinungen des Herrn, die ihm zu Theil wurden, 1 Kön. 3, 5. 9, 2, vgl. 11, 9. Aus einem gehobenen Zustande des Gemüths ist auch Salomos Einweihungsgebet hervorgegangen.

IV. Die Auslegung des Hohenliedes.

Welche von den beiden Auslegungen des Hohenliedes die wahre sey, die geistliche oder die buchstäbliche, das muß in der Hauptsache auf dem Gebiete der Auslegung entschieden werden. Der Verf. glaubt, daß die Entscheidung zu Gunsten der geistlichen Auffassung in der gegebenen Auslegung vorliegt, daß die völlige Unhaltbarkeit der buchstäblichen dadurch für jeden Unbe-

fangenen erwieſen iſt. Was hier noch zu erörtern iſt, ſoll nur dazu dienen, die dort hervorgebrachten Eindrücke zu verſtärken und zu befeſtigen.

Selbſt Magnus (S. 14) kann nicht umhin in dem Namen, den das Buch in der Überſchrift führt: das Hohelied, einen Beweis zu erkennen, daß der Verfaſſer der Überſchrift, der nach der früher gegebenen Beweisführung kein Anderer iſt als der Verfaſſer des Buches ſelbſt, das Ganze allegoriſch verſtanden wiſſen wollte. — „Denn — ſagt er — ſähe er es für ein wirkliches Liebesgedicht an, ſo hätte er mit jener Benennung ein wahres Pasquill auf alle übrigen Schriften des A. T. gemacht. Welcher Iſraelit durfte ein weltliches Lied für vorzüglicher halten als die vielen Gottespſalmen und Geſänge eines Moſes, einer Mirjam, Debora, Hanna, eines David — ja als die gottbegeiſterten Reden der Propheten, die doch zuletzt auch nur שירים ſind (?).“ Dem: das Lied der Lieder hier entſpricht das: du biſt der ſchönſte unter den Menſchenkindern in Pſ. 45, 3, um ſo mehr, da in der Überſchrift ſelbſt der Grund der Hohheit dieſes Liedes darin geſetzt wird, daß es ſich auf den herrlichſten aller Gegenſtände, den himmliſchen Salomo bezieht, vgl. zu C. 1, 1.

Auch die Nennung Salomos als Verfaſſers in der Überſchrift führt auf die allegoriſche Interpretation. Mit der Salomoniſchen Abfaſſung iſt dieſelbe unmittelbar gegeben. Denn Salomo konnte von ſich ſelbſt nicht alſo reden, wie hier von Salomo geredet wird. Iſt Salomo Verfaſſer des Buches, ſo muß der Salomo, mit dem ſich daſſelbe beſchäftigt, von ihm verſchieden, der himmliſche Salomo ſeyn, womit dann unmittelbar gegeben, daß die Geliebte keine andere als die Tochter Zion.

Für die allegoriſche Interpretation des Hohenliedes ſpricht das Verhältniß, in welchem Pſ. 45 zu ihm ſteht. Muß man bei dieſem den geiſtlichen Sinn als den richtigen erkennen, ſo wird man auch bei dem Hohenliede die buchſtäbliche Auffaſſung

fallen laſſen müſſen. Man hat Pſ. 45 ein Compendium des Hohenliedes genannt, mit vollem Rechte, wenn man bei dem erſten Theile deſſelben ſtehen bleibt. Pſ. 45 iſt eine Bearbeitung des erſten Theiles des Hohenliedes zum Behufe der öffentlichen Aufführung im Tempel. Die Söhne Koras treten hier zu Salomo in ein ähnliches Verhältniß des geiſtlichen Dienens, wie anderwärts (Pſ. 42. 43. 86) zu David. Gemeinſam iſt der König, welcher der ſchönſte unter den Menſchenkindern, Pſ. 45, 3, ausgezeichnet vor Zehntauſenden, Hohesl. 5, 10, vgl. V. 11 ff. Gemeinſam die Bezeichnung des Geprieſenen durch: der König, Hohesl. 1, 4. 11 und beſonders C. 7, 6, wo das מלך ebenſo wie Pſ. 45, 2 ohne Artikel ſteht. Gemeinſam die Mehrheit der Bräute des Königes, mit denen der König zu gleicher Zeit ſich in Liebe verbindet, und unter denen eine eine beſonders erhabene Stelle einnimmt, vgl. beſ. Hohesl. 1, 3. 3, 6—11. 6, 8. 9, ein Verhältniß einzig in ſeiner Art, da es nie Sitte geweſen mehr als eine Frau zugleich zu nehmen. Gemeinſam iſt die Bezeichnung lieblicher Jungfrauen durch das Bild der Lilien, Pſ. 45, 1. In Bezug auf die Berührung des Einganges von Pſ. 45, V. 2 mit der Überſchrift des Hohenl. vgl. zu 1, 1. Gemeinſam iſt die Hervorhebung der Holdſeligkeit der Lippen zur Bezeichnung der Lieblichkeit der Rede in Pſ. 45, 3. Hohesl. 5, 13, vgl. V. 16. 8, 2. Luc. 4, 22. Zu der Schilderung der Heldenkraft, Herrlichkeit und Majeſtät des Königes in Pſ. 45, 4—6 vgl. Hohesl. 5, 11. 14. 15. Gemeinſam iſt die Bezeichnung der Könige der Erde als der Genoſſen, חברים, des Königes, Pſ. 45, 8. Hohesl. 1, 7. 8, 13. Gemeinſam die Verbindung von מר und אהלות, Pſ. 45, 9. Hohesl. 4, 14: das אהלות nur an dieſen beiden St. Den Paläſten von Elfenbein in Pſ. 45, 9 entſpricht der Thurm von Elfenbein in Hohesl. 7, 5 vgl. 5, 14. In der ernſten Anrede an die Braut, Pſ. 45, 11: „höre Tochter und ſiehe und neige dein Ohr, und vergiß dein

Volk und deines Vaters Haus, und mache daß der König Luſt an deiner Schönheit habe" findet ſich eine Hindeutung auf eine mögliche Störung des ehelichen Verhältniſſes und ſomit eine Berührung mit Hohesl. 5, 2 ff., wie in dem Hohenliede ſelbſt die Ermahnung die Füchſe zu fangen in C. 2, 15 ſchon im erſten Theile eine ſolche Hindeutung enthält. Gemeinſam iſt endlich der feierliche Brautzug, vgl. Pſ. 45, 15. 16 mit Hohesl. 3, 6—11. — Es kann nach allem dieſem keinem Zweifel unterworfen ſeyn, daß die allegoriſche und ſpeciell die Meſſianiſche Auslegung des Hohenliedes und des Pſ. 45 miteinander ſteht und fällt, daß, was bei Pſ. 45 die allegoriſche Erklärung als die allein richtige erweiſt, zugleich auch für ihre Richtigkeit bei dem Hohenliede ſpricht, und daß, wer ſie bei Pſ. 45 anerkennt, bei dem Hohenliede aber läugnet, in eine ſehr ſchwierige Poſition hineingeräth. Die Stellung, welche der Rationalismus einnimmt, indem er hier und dort die alleg. Interpretation beſtreitet, muß als die wiſſenſchaftlichere bezeichnet werden.

Für die allegoriſche Erklärung ſpricht, daß die Stellen der Propheten, welche auf das Hohelied anſpielen, überall die allegoriſche Auslegung deſſelben zur Grundlage haben. Das meiſte hieher gehörige iſt bereits bei der Erklärung berührt worden. (Vgl. z. B. in Bezug auf Hoſ. 11, 4 zu 1, 4. Hoſ. 14, 6. 8. 9 zu C. 2, 3. Joel 3, 3 zu C. 3, 6. Obadja V. 3 zu C. 2, 14. Jeſ. 33, 17 zu 1, 16. Jeſ. 35, 1 zu 2, 1. Jerem. 6, 2. 3 zu 1, 7. Jerem. 31, 3 zu 1, 4. Jerem. 49, 16 zu C. 2, 14. Klagel. 2, 13 zu 1, 9. Klagel. 4, 7 zu 5, 10. Klagel. 4, 20 zu C. 2, 3. Ezech. 16, 61 zu C. 1, 5. Ezech. 27, 10. 11. zu 4, 4). Hier nur noch Folgendes. Jeſaias, indem er in C. 9, 5 den Meſſias den Fürſten des Friedens nennt, weiſt zurück auf den König Salomo in Hohesl. 3, 11. Dort iſt von dem Könige Salomo in Bezug auf die auf friedliche Weiſe in ſein Reich aufzunehmende Heidenwelt die Rede, bei Jeſaias folgt gleich

darauf: der Mehrung der Herrschaft und des Friedens ist kein Ende." — In Ezech. 16, 11 heißt es: „Und ich schmückte dich mit Schmuck und gab Armbänder an deine Hände und ein Halsband an deine Kehle." Unter dem Bilde des Schmuckes, womit Gott die Neuvermählte schmückte, erscheinen hier die göttlichen Gebote — die Hände als Werkzeug der Handlungen, die Kehle als Organ der Rede. Unverkennbar ist die Anspielung auf die geistlich gedeutete St. Hohesl. 1, 10: Zierlich sind deine Wangen in den Ketten, dein Hals in den Schnüren, „Gottes Ordnungen und Gebote, wie sie an Israel geoffenbart und unter ihm in Übung begriffen waren." Wie im Hohenliede das תורים hinweist auf תורה, Gesetz, so bei Ezechiel das ערי, Schmuck, auf ערות, Gesetz. — Darauf, daß die bei den Propheten weitverzweigte Darstellung des Verhältnisses zwischen Jehova und Israel unter dem Bilde der Ehe überall das geistlich gedeutete Hohelied zur Voraussetzung hat, werden wir später noch kommen.

Für die allegorische Erklärung des Hohenliedes spricht die höchste unter allen Autoritäten, die des Herrn und seiner Apostel. Das N. T. ist mit Beziehungen auf das Hohelied, die sämmtlich auf der Voraussetzung seines geistlichen Sinnes ruhen, durchzogen. Kein Buch des A. T. wird verhältnißmäßig so stark im N. T. berücksichtigt, und man muß sich gar sehr verwundern über die Oberflächlichkeit oder Befangenheit derjenigen, welche behauptet haben, im N. T. werde das Hohelied nirgends angeführt. Dagegen reicht schon das hin, was in meinem Comm. zu Apoc. 3, 20 bemerkt wurde. Erschöpfenderes ist hier in der Auslegung gegeben worden. Der Herr bezieht sich auf das Hohelied unter Voraussetzung seines geistlichen Sinnes z. B. in Matth. 6, 28 — 30, vgl. zu 2, 1. Matth. 13, 25. 24, 42 vgl. zu 5, 2. Matth. 21, 33 ff. zu 8, 11. Luc. 12, 35—37 zu 5, 3. Luc. 13, 31. 32. vgl. zu 2, 15. Joh. 6, 44 vgl. zu 1, 4. Joh. 7,

33. 34 vgl. zu 5, 6. Joh. 21, 16 vgl. zu 1, 8. Zu vgl. noch in Bezug auf Matth. 26, 6 — 13. Mr. 14, 3. Joh. 12, 3. Luc. 7, 38 zu 1, 12. Joh. 2, 1 — 11 zu 2, 4. Joh. 3, 29 zu C. 2, 8. Epheſ. 5, 27 zu 4, 7.

Für die allegoriſche Auslegung ſpricht der Conſenſus der jüdiſchen Synagoge. Die Erklärung, die unter den Juden die eigentlich nationale, zu allen Zeiten und von allen angenommene war, hat das Vorurtheil für ſich, die aus unverfälſchter Tradition ſtammende und alſo die richtige zu ſeyn. Dieß gilt aber durchaus von der allegoriſchen Interpretation. Alle Jüdiſchen Zeugen, die wir vernehmen können, ſprechen ſich für die allegoriſche Interpretation aus, keiner dagegen. In mehreren Jüdiſchen Zeugniſſen wird ausdrücklich verſichert, daß nie eine andere Erklärung unter ihnen ſtattgefunden.

Zwar auf die St. Sirach 47, 17 hat man ſich mit Unrecht für die allegoriſche Auslegung berufen. Denn dieſe Worte: ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ἐν ἑρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε χῶραι ruhen wie alles Übrige auf der Geſchichtserzählung in den Büchern der Könige und haben zunächſt nicht die im Canon vorliegenden Schriften im Auge. Dieß erhellt ſchon aus der Erwähnung der ἑρμηνείαι, unter denen nur die Räthſeldeutungen verſtanden werden können, im Gegenſatze gegen die Räthſel ſelbſt, vgl. 1 Kön. 10, 1 — 3. Im Canon liegen ſolche ἑρμηνείαι von Salomo nicht vor. V. 15, worin Keil eine ſpecielle Beziehung auf das allegoriſch gedeutete Hohelied finden will, geht ebenfalls auf 1 Kön. 10, beſonders V. 24.

Joſephus aber, der das Hohelied ohne Weiteres unter die prophetiſchen Schriften rechnet, vgl. die Beweisführung bei Kleuker S. 50 ff., bezeugt dadurch, daß es in ſeiner Zeit allegoriſch gedeutet wurde. Er zählt c. Apion. 1, 8 im Ganzen zwei und zwanzig Bücher, die mit Recht als göttliche Zutrauen

gefunden haben, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα: Mose's Schriften fünf Bücher, die Schriften der Propheten, unter die Josephus nach seiner ausdrücklichen Erklärung auch die Geschichtsbücher zählt, dreizehn Bücher — dann noch vier Bücher, welche Hymnen an Gott und Lebensvorschriften an die Menschen enthalten: αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν Die letzteren sind die Psalmen, Hiob, Sprüchwörter, Prediger*). So bleibt also für das Hohelied nur die Stelle unter den Propheten übrig. Das Targum sagt ausdrücklich, daß das Hohelied von Salomo gesungen worden, dem „Propheten und Könige von Israel im Geiste der Weissagung", zu C. 1, 1.

Zeugnisse für die Geltung der allegorischen Auslegung unter den Juden gewährt auch das vierte Buch Esra, nach Lücke, Einl. in die Offenb. Joh. 2te Ausg. 1 S. 209, noch vor der Römischen Zerstörung Jerusalems verfaßt, nach Laurence (S. 189) zwischen 28 und 25 vor Christus. Es heißt dort in C. 5, 24: ex omnibus floribus orbis elegisti tibi lilium unum (vgl. Hohesl. 2, 1). V. 25. Ex omnibus aedificatis civitatibus sanctificasti tibimet ipsi Sion. V. 26. Et ex omnibus creatis volatilibus nominasti tibi columbam unam, Hohesl. 7, 8. 9. Zion ist dem Verfasser die Lilie, die Taube, die Braut des Hohenliedes.

R. Akiba sagt in dem Talmudischen Tractat Jadaim (vgl. Michaelis praef.): absit omni modo ut quis Israelita negaret, quod canticum canticorum non polluat manus (daß man sich daran ungestraft vergreifen, es durch buchstäbliche Erklärung ent-

*) Die Annahme von Haverkamp, daß Prediger und Hohelied als ein Buch gezählt werden, entbehrt natürlich jeder Begründung. Daß aber unter den dreizehn prophetischen Büchern ein Platz für das Hohelied vacant ist, erhellt schon aus der Thatsache, daß Haverkamp die Klagelieder des Jeremias von seinen Weissagungen abtrennt und besonders zählt.

weihen dürfe) sive non sit sacrum; quia totus mundus tanti non est ac ille dies, quo canticum canticorum Israeli est datum. Omnia enim Hagiographa sacra sunt, sed canticum canticorum est sacratissimum. Et si qua de Salomonis scriptis dissensio fuit, ea tantum de Ecclesiaste fuit.

Abenesra sagt in der Vorrede (vgl. ebenfalls Michaelis): absit, absit, ut canticum canticorum de voluptate carnali agat, sed omnia figurate in eo dicuntur. Nisi enim maxima ejus dignitas, inter libros scripturae sacrae relatum non esset: neque ulla de eo est controversia.

Das älteste und gewichtigste Zeugniß für die nationale Geltung der allegorischen Erklärung unter den Juden liegt aber, worauf auch Abenesra hinweist, in der Aufnahme des Hohenliedes in den Canon. Es muß als ein Anachronismus betrachtet werden, wenn manche noch jetzt sich sträuben anzuerkennen, daß diese nur auf Grund der allegorischen Auslegung erfolgen konnte. Im Gegensatze zu der Befangenheit eines Semler und seiner Schule ist man jetzt allgemein zu der Einsicht gelangt, daß nicht bloß religiöser Inhalt, daß vielmehr die auf der Inspiration ruhende Heiligkeit das nothwendige Erforderniß der Aufnahme in den Canon war. Diese aber dem buchstäblich aufgefaßten Hohenliede beizulegen werden nur wenige sich entschließen können, und noch wenigere werden sich überreden mögen, daß schon die Sammler des Canon diese eigenthümliche Ansicht von Inspiration gehabt haben. Die Vorzüge, welche Delitzsch an dem buchstäblich gedeuteten Hohenliede rühmt: „Kindlichkeit ist es, daß sie vor den Töchtern Jerusalems tanzt, daß sie Salomo durch die köstlichen heurigen und fernigen Früchte, die sie ihm über der Thür ihres Hauses aufbewahrt, zu locken sucht, und daß sie auch als Königin noch die ihr als Hirtin und Winzerin geläufigen Liedchen singt" (S. 158), „die feine Wendung, in der sie am Schlusse

des letzten Aktes dem Könige die Verbesserung der Lage der Ihrigen nahelegt, zeigt wie weise sie zu reden und zu handeln versteht" (S. 159), „Sie ist ganz und gar eine Blumennatur" u. s. w u. s. w. dienen wahrlich schlecht zur Unterlage für seine Behauptung (S. 177): „Das Hohelied ist nicht minder inspirirt als irgend welche der Psalmen." Solcher Begriff der Inspiration wird an 2 Tim. 3, 16 zu Schanden, in welcher Stelle der Apostel mit dem Wesen des alttestamentlichen Canons zugleich die Grundsätze ausspricht, welche die Sammler desselben bei ihrem Werke geleitet haben: πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγχον, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ. In den wenigen Worten Spchw. 30, 31: „Lieblich und schön seyn ist nichts, ein Weib das den Herrn fürchtet, soll man loben," ist mehr sittlich religiöser Gehalt, wie in dem ganzen buchstäblich gedeuteten Hohenliede, in Bezug auf das Delitzsch S. 158 das ungeheure Zugeständniß macht: „das specifisch Israelitische tritt an Sulamith gänzlich hinter dem Gemeinmenschlichen zurück" Die Idee der Ehe — behauptet Delitzsch — ist die Idee des Hohenliedes*) — in offenbarem

*) Die Ansicht ist nicht neu. Sie wurde schon in einer ziemlich verdächtigen Zeit, einer Zeit des Capitulirens und Vermittelns, den 70ger Jahren des vorigen Jahrhunderts von Jacobi aufgestellt. Ihre Genesis hat Kleuker S. 139 ff. recht gut entwickelt. Man war, sagt er, in der Überzeugung von der Richtigkeit der allegorischen Erklärung wankend geworden. „Man schwieg sehr gern davon, wie von der Offenbarung Johannis, obgleich aus sehr ungleichen Gründen." Nun erfolgten Angriffe, „die dem Ansehen dieses Denkmales eine gänzliche Zernichtung zu drohen schienen. Daher der Verf. in obiger Schrift eine Rettung versuchte, die das Heilsame und das eines heiligen Dichters Würdige zum Augenmerk hatte. Und wie konnte das besser geschehen, als wenn darin eine Lehre gefunden wurde, die für alle Zeiten moralisch predigend bleibt, eine Empfehlung ehelicher Treue und Verwerfung der Vielweiberei. — — Der H. Verf. ertheilte seine hypothetische Belehrung mit einer so würdigen Bescheidenheit, daß es nicht anders als gefallen konnte. Bedenklichkeit und Bescheidenheit herrschen nämlich, wo Schwierigkeiten gefühlt werden."

Widerspruch gegen C. 6, 8: „Sechzig sind der Königinnen und achtzig der Kebsweiber und der Jungfrauen keine Zahl," und gegen die Geschichte Salomos. Delitzsch weiß sich das Messianisch gedeutete Hohelied nicht mit Salomos Individualität und Art und Weise zu vereinigen, aber gewiß weit schwieriger ist es, psychologisch zu deduciren, wie grade Salomo dazu kam ex professo die Idee der Ehe zu entwickeln. Jedenfalls aber würde eine solche Idee der Ehe, wie sie hier ausgesprochen wäre, nicht in den Canon gehören. Selbst die allgemeine Grundlage der Gottesfurcht würde fehlen. Bei der buchstäblichen Auffassung findet sich im ganzen Hohenliede keine religiöse Beziehung. Die Schilderung der körperlichen Reize, die bis zu Nuditäten fortschreitet, wie sie selbst in der weltlichen Literatur kaum berührt werden, herrscht in dem buchstäblich gedeuteten Hohenliede in anstößiger Weise vor. „Des Kindersegens — sagt Delitzsch selbst S. 183 — geschieht keine ausdrückliche Erwähnung." „Auch als Hausfrau wird Sulamith nicht geschildert," S. 184. Das Ganze ist eine Ansammlung theils anmuthiger, theils geschmackloser Tändeleien. Die Gränze, welche die heilige Schrift von der weltlichen Literatur scheidet, wird in unerträglicher Weise verrückt, wenn man das buchstäblich gedeutete Hohelied noch für des Canons würdig erklärt. — Die Anerkennung der neueren Ausleger, daß die Aufnahme von Ps. 45 in die Psalmensammlung und den Canon sich nur von der Annahme aus erklärt, daß die allegorische Auffassung in jener Zeit nationale Geltung hatte, vgl. die Nachweisungen in der Einl. z. d. Ps., gilt auch mit für unser Buch.

Ein ungünstiges Resultat für die buchstäbliche Erklärung ergibt sich endlich aus der Geschichte der Auslegung. Die älteren Vertheidiger dieser Erklärung sind lauter Leute verdächtigen Namens: Theodor von Mopsveste, Castellio, Grotius, Simon Episcopius. Die christliche Kirche hat in allen Zeiten der Blüthe und des klaren und festen Bewußtseyns diese Erklärung aufs

äußerſte perhorrescirt. Kleuker, ſelbſt gleichſam wider Willen aus Abhängigkeit von der Zeitmeinung ein Vertheidiger der buchſtäblichen Erklärung, ſagt S. 132: „Es gibt einige Beiſpiele äſthetiſcher Erklärungsarten dieſes Buches in der Geſchichte. — — Sie ſind immer als Schleichwaare angeſehen worden.“ Ferner S. 133: „Unter den Chriſten zeigen ſich die erſten Beiſpiele bei Theodoret. Dieſer eifert ſchon gegen eine ganze Claſſe ſolcher Erklärer, die er deswegen irdiſche, fleiſchlich geſinnte Menſchen u. ſ. w. nennt. Außer dem Theodor von Mopsveſte werden keine angegeben.“ Der milde der pietiſtiſchen Schule angehörige J. H. Michaelis redet in der praef. §. 5. von der impia opinio, „der unfrommen Anſicht derjenigen, welche aus der göttlichen und heiligen Liebe dieſes Liedes ein profanes oder fleiſchliches Idyll uns machen.“ Zu Ehren kam die buchſtäbliche Erklärung erſt in dem Zeitalter des Rationalismus, in der Zeit der tiefſten Erniedrigung der Kirche Chriſti, die alles geſunden kirchlichen Urtheils und heiligen Geſchmackes und Tactes baar und ledig war, und derjenige, der zuerſt ſie einbürgerte, war der Ritter J. D. Michaelis, ein Hauptrepräſentant von Eſaus weltgeſinnter Art.

Im Angeſichte ſo gewichtiger Gründe gegen die buchſtäbliche Erklärung ſollte man ſich wahrlich nur durch die ſchlagendſten Argumente von der Bahn der geiſtlichen Auffaſſung abführen laſſen. Dagegen aber iſt, was man gegen dieſelbe angeführt hat, nur leichter Schein und Nebel, welcher bei tieferer Unterſuchung ſofort verſchwindet.

Das Argument, worauf man beſonderes Gewicht legt, iſt folgendes. „Nicht einmal die allegoriſche Darſtellung Iſraels unter dem Bilde einer Jungfrau iſt in der Salomoniſchen Zeit hinreichend vorbereitet. Abgeſehen von der einen Pſalmenſtelle, Pſ. 9, 15 wird dieſes Bild erſt ſeit Am. 5, 2 bei den Propheten häufig.“ (Delitzſch S. 64). „Erſt ſeit der Jeſaianiſchen

Zeit wird dieſe Verperſönlichung Iſraels, Judas, Zions, Jeruſalems als בת oder בתולת ſtereotyp und ſehr beliebt." (S. 20). „Im Pentateuch findet ſich weder direct noch redebildlich irgendwo ausgeſagt, daß Jehova Iſraels Gemahl oder Bräutigam ſey. — — Läßt ſich gleich nicht läugnen, daß das pentateuchiſche זנה אחרי ſich zu dem weiteren Entwickelungsverlauf wie der keimartige Anfang verhält, ſo iſt doch gewiß, daß die Anſchauung des Verhältniſſes Jehovas zu Iſrael aus dem Geſichtspunkte der Ehe in der Moſaiſchen Zeit noch gänzlich unentfaltet war. — — Auch ſolche verbildlichende Stellen, wie Jeſ. 61, 10 vgl. Jerem. 2, 32, und 62, 5, vgl. Zeph. 3, 17, wo Jehovas Liebesfreude an Iſrael unter dem Bilde der feſtlichen Freude des Bräutigams und der Braut aneinander dargeſtellt wird, finden ſich nirgends in dem der ſpäteren Königszeit vorangegangenen Schriftthum."

Dagegen nun iſt zu bemerken, daß die in den Büchern Moſe's vorliegenden Keime der Darſtellung der höheren Liebe — des Verhältniſſes Gottes oder Chriſti zu dem Volke des A. und N. B. — unter dem Bilde der niederen, bedeutender ſind als wie dieß hier zugeſtanden wird.

Es iſt ſchon von vornherein kaum denkbar, daß dieſe bildliche Darſtellung nicht ſchon von den älteſten Zeiten unter Iſrael gangbar geweſen. Die Vorausſetzungen dafür liegen in dem in den Büchern Moſe's ſo nachdrücklich eingeſchärften: „du ſollſt lieben den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen deinen Kräften", 5 Moſ. 6, 5, vgl. 10, 12, verglichen mit 1 Moſ. 2, 24, wo die Ehe als das innigſte unter allen Liebesverhältniſſen erſcheint.

In Bezug auf die Stellen 2 Moſ. 34, 15. 16. 3 Moſ. 20, 5. 6. 17, 7. 4 Moſ. 14, 33, wo der Götzendienſt und überhaupt der Abfall von dem Herrn als Hurerei erſcheint, vgl. Beitr. 2 S. 49.

Von noch größerer Bedeutung aber ſind die von Delitzſch

ganz überſehenen Stellen 5 Moſ. 32, 16: „ſie reizen ihn zum Eifer durch Fremde,“ und V. 21: „ſie reizten mich zum Eifer durch Nichtgott, und ich will ſie zum Eifer reizen durch Nichtvolk“ (vgl. Spchw. 6, 34. 35.) Schon Vitringa bemerkt zu d. St.: Est autem metaphora hic manifeste desumta a marito, qui cum ab uxore sua illicitis amoribus indulgente se spretum videat, et inde aegritudine affectus, ut vicissim ipsi aegre faciat, et ad zelotypiam commoveat, non simulate sed aperte amorem et affectum suum ad aliam transfert, ignobiliorem etiam mulierem, eamque uxore sua spreta, ut videtur, in torum assumit.

Nach dieſen St. wird man auch in dem: „ich der Herr dein Gott bin ein eifriger Gott“, des Grundgebotes 2 Moſ. 20, 5, vgl. 34, 14, eine Beziehung auf das eheliche Verhältniß zwiſchen Jehova und Iſrael nicht verkennen können, Michaelis: consortis impatiens ut maritus corrivalis, vgl. 4 Moſ. 5, 14.

Wenn Benjamin in 5 Moſ. 33, 12 der Geliebte ידיד des Herrn genannt wird, ſo führt ſchon das Wort ſelbſt auf die Innigkeit der Liebe, wie ſie zwiſchen Bräutigam und Braut ſtattfindet. Salomo ſelbſt führte nach 2 Sam. 12, 25 den Namen Jedidja: „und er nannte ſeinen Namen Jedidja wegen des Herrn,“ vgl. das der Herr liebte ihn, V. 24. In Jedidah, der Mutter des Joſias, 2 Kön. 22, 1, freut ſich das Wort gleichſam zu dem dem Bilde angemeſſenen Genus gelangen zu können.

Bei alle dem aber kann nicht in Abrede geſtellt werden, daß zwiſchen der Vorſalomoniſchen Zeit und der Nachſalomoniſchen ein Unterſchied in Bezug auf den Gebrauch dieſer bildlichen Darſtellung vorliegt, daß ſie in der letzteren einen ausgeprägteren Charakter trägt und häufiger vorkommt. Die Vergleichung der Stellen Hoſ. 1 — 3. Jeſ. 1, 21. 50, 1. 54, 5. 61, 10. 62, 4, 5. Jerem. 2, 2. 32. 3, 1. 31, 22: „das Weib wird den Mann umgeben“ — Iſrael den Herrn, vgl. Chriſtol. 3 S. 567,

31, 32: „aber ich traue ſie mir an," vgl. Chriſtol. S. 574 ff. — „Er traut ſich die abtrünnige Iſrael von neuem an, und zwar alſo, daß nun das Liebesband feſt und unzerſtörbar wird," — Ezech. C. 16 und C. 23, mit den pentateuchiſchen St. wird dieß ſogleich zur Anſchauung bringen.

Was aber wird durch die Thatſache bewieſen? Es iſt eine falſche Meinung, daß dergleichen nach und nach und in ganz geordneter Stufenfolge entſteht. Allerdings werden ſich gewiſſe Keime und Vorbereitungen vorfinden, aber die eigentliche Einbürgerung geſchieht durch einen einzelnen Geiſt, der kräftig von einer Idee ergriffen iſt. Es wäre leicht, dieß durch die ganze Schrift zu verfolgen. Wir wollen aber nur auf das Beiſpiel von Jeſ. 53 hinweiſen, wo das Bild des ſtellvertretenden Leidens des Knechtes Gottes uns gleich in ſcharfen Umriſſen entgegentritt und fortan das unverlierbare Eigenthum der Gemeinde Gottes wird. Die beſonnene Kritik wird daraus, daß vor dem Hohenliede die bildliche Darſtellung nur ſparſam und keimartig ſich vorfindet, nach dem Hohenliede häufig und entwickelt, den Schluß ziehen 1. daß das Hohelied von Salomo verfaßt ſeyn muß und 2. daß man es nie anders als allegoriſch verſtanden hat. Beſtätigt wird dieß Reſultat dadurch, daß in Übereinſtimmung mit dem kettenartigen Charakter der heiligen Schrift die bildliche Darſtellung grade in denjenigen ſchriftſtelleriſchen Erzeugniſſen beſonders ausgeführt uns entgegentritt, die dem Hohenliede der Zeit nach von denen, die ſie überhaupt haben, am nächſten ſtehen, nämlich in dem aller Wahrſcheinlichkeit nach noch aus der Salomoniſchen Zeit ſtammenden Pſ. 45, in dem Iſrael als die Gemahlin des Meſſias erſcheint, die Heidenvölker als ihre Gefährtinnen, die Stadt Tyrus als Tochter Tyrus, und bei Hoſeas, wo die Darſtellung des Verhältniſſes des Herrn zu Iſrael unter dem Bilde und Symbol der Ehe ſich nicht nur durch die ganzen erſten drei Capp. hindurchzieht, ſondern auch in den übrigen Capp. ſtets

wiederkehrt. Dazu kommt, daß der Prophet die Grundlagen des Verständnisses dieser Darstellung als unter dem Volke vorhanden voraussetzt, eine Voraussetzung, welche sich kaum erklärt, wenn bloß die Andeutungen des Mosaischen Gesetzes vorhanden waren. Endlich, daß bei Hoseas die Beziehungen auf das allegorisch gedeutete Hohelied auch sonst unverkennbar sind, ebenso auch Jesaias in C. 5, 1 und anderwärts, Jeremias und Ezechiel (vgl. S. 252) unläugbar auf das Hohelied anspielen. Es ist eine beachtenswerthe Thatsache, daß grade die Propheten, bei denen diese symbolische Darstellung sich findet, es besonders sind, bei denen sich auch sonst nachweisen läßt, daß sie sich in das Hohelied vertieft haben.

Noch wird geltend gemacht, die Messianische Idee habe im A. T. nirgends eine so lebendige und unmittelbare Gegenwart gewonnen, wie es im Hohenliede der Fall seyn müßte, vgl. Delitzsch S. 73. Dagegen aber genügt ein Blick auf Ps. 45, dessen Messianität von Delitzsch selbst anerkannt wird, Ps. 2. 110. Wenn anderwärts die Anschaulichkeit eine minder große ist (vgl. jedoch z. B. Jes. 9), so erklärt sich das aus dem Unterschiede der Prophetie und der Poesie. Nur der letzteren gehört die eigentliche Ausmalung an. Die Prophetie bleibt vorwiegend bei dem nackten Gedanken stehen. Daß in Bezug auf diesen das Hohelied mit der Prophetie zusammenstimmt, haben wir bereits nachgewiesen.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß die geistliche Auslegung des Hohenliedes nicht weniger wie von ihren Gegnern auch von ihren Freunden Schweres erlitten hat. Sehen wir ab von denjenigen, die bis in die neueste Zeit hinein durch ihre Privateinfälle die allegorische Auslegung in Ungunst gebracht haben, so treten uns in der Geschichte dieser Auslegung zwei Hauptverirrungen entgegen. Ein unglückliches Erzeugniß der Opposition gegen Christum und seine Kirche ist die Meinung der meisten

jüdischen Ausleger, das Hohelied sey eine poetische Geschichte der Führungen Israels von Abraham an. Die christliche Auslegung dagegen ließ sich vielfach zur Verkennung des specifisch Israelitischen Inhaltes verleiten, in einer Anwandlung des heidenchristlichen Stolzes, den der heil. Paulus so nachdrücklich bekämpft, und in Bezug auf den leise Hindeutungen und Warnungen schon in unserem Buche selbst sich finden. Die Aufgabe der kirchlichen Auslegung ist jetzt die, solchen Befangenheiten gründlich entsagend der buchstäblichen Auffassung, die den Schatz der heiligen Schrift eines seiner edelsten Kleinode beraubt, allen Vorwand zu benehmen und dahin zu wirken, daß sie fernerhin nur als Product der Neigung und Willkür sich darstellen kann.

Druck von Trowitzsch und Sohn in Berlin.